

**Doctorado Interuniversitario en Estudios
Interdisciplinares de Género**



**«Diáspora trans»,
fronteras corporeizadas y
tránsito(s) migratorio(s) en México.**

Tesis Doctoral: Victoria López Fernández

Directora: Mar Gallego Durán

Madrid, 29 de julio de 2019

*A mi familia que me enseñó la lucha, el inconformismo
y siempre me arrojó la luz...
y a Julito que me enseñó con su ejemplo a no permitir que se apague...*

-INDICE-

CAPITULO I. ESPACIOS DE PARTIDA.....	6
1.0 Agradecimientos	6
1.1 Introducción.....	8
1.2 Hipótesis y objetivos de investigación.....	12
1.3 Mi función como investigadora y la relación con lxs informantes.....	13
1.4 Las políticas de la enunciación: ¿Desde dónde escribo?.....	26
1.5 Las políticas de la interseccionalidad.....	28
1.5.1 ¿Por qué un análisis interseccional? Las «múltiples opresiones» desde el feminismo negro y el feminismo postcolonial.....	28
1.6 ¿Desde dónde mirar? Del feminismo postestructuralista al postfeminismo.....	37
1.6.1 (Des)situando al sujeto del «feminismo».....	37
1.7 ¿Quiénes habitan la categoría de personas «trans»? (Des)situando etiquetas socializadas.....	44
1.7.1 Los <i>contexto(s) de tránsito migratorio e integración</i> : Un «contexto de contextos».....	51
CAPITULO II. CUERPOS.....	53
2.1 Algunos apuntes para una Antropología feminista del/los cuerpo(s).....	53
2.1.1 Mirada(s) constructivista(s) sobre el/los cuerpo(s).....	54
2.1.2 El cuerpo como <i>agente</i>	64
2.1.3 El/los cuerpo(s) desde la «diferencia sexual».....	69
2.1.4 El cuerpo desde una lógica postfeminista y <i>queer</i>	72
2.1.5 La <i>performatividad</i> y el cuerpo-los cuerpos.....	77
2.1.6 «Lo trans» y la performatividad de género.....	85
2.1.7 Una <i>ontología del cuerpo</i> , desde la vulnerabilidad y precariedad.....	91
2.2 Hacia una genealogía de «lo trans». El cuerpo desde la etiqueta de la «transexualidad».....	95

2.2.1 Del «transexual» al «transgénero»: Transgender Studies.....	100
2.2.2 La «transexualidad» desde la <i>etnometodología</i>	107
2.2.3 Hacia una sociología de los <i>cuerpos transgénero</i>	109
2.3 «Lo trans» desde un enfoque antropológico.....	116
 CAPITULO III. EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS POSCOLONIALES: DESDE, EN Y HACIA LA(S) FRONTERA(S).....	124
3.1 Estudios de la/s diáspora(s).....	124
3.1.1 «Diáspora» y «espacio de diáspora».....	124
3.1.2 «Frontera(s)».....	129
3.2 «Lo queer» en América Latina	134
3.2.1 Negociando «lo <i>queer</i> » desde «lo latinoamericano»	134
3.2.2 «Lo <i>queer</i> » como pedagogía de la transgresión subjetiva y política.....	139
3.2.3 «Lo trans» y «lo latinoamericano».....	144
3.3 Diásporas <i>queer</i> desde «lo latinoamericano».	149
3.3.1 <i>Diáspora trans</i> en tránsito(s) por México.....	153
3.3.2 Contexto(s) de origen: Centroamérica, un contexto de violencia(s).....	155
3.3.3 La incidencia de las pandillas transnacionales o <i>maras</i>	160
3.3.4 La comunidad LGBTIQ y las <i>maras</i>	163
 CAPITULO IV. LA FRONTERA SUR DE MÉXICO. UNA FRONTERA DE FRONTERA(S).....	169
4.1 Las «fronteras corporeizadas» en los contextos de tránsito.....	169
4.1.1. Prácticas del <i>passing</i> como estrategias en tránsito.....	174
4.1.2 El <i>ride</i> , o el aventón como opción migratoria.	175
4.1.3 El <i>ride</i> o aventón ¿servicio sexual o violencia sexual?.....	181
4.1.4 La(s) experiencia(s) de la(s) violencia(s) en tránsito.....	186
4.1.5 Fronteras tecno-orgánicas: el sexo y el género como tecnologías corporales en lo(s) cuerpo(s).....	189

4.1.6 El/los cuerpo(s) en la(s) frontera(s): Rituales de transformación.....	191
4.1.7 El/lo(s) contexto(s) como impulsor(es) o inhibidor(es) de los procesos de transformación corporal.....	199
4.2 Las fronteras geográficas: Contexto migratorio mexicano.....	208
4.2.1 Tapachula: ciudad de «botaneros».....	210
4.2.2 «La calle 12»: Un escenario ambivalente en frontera sur.....	210
4.3 El trabajo sexual en la fronteriza Tapachula.....	212
4.3.1 El trabajo sexual como estrategia de supervivencia.....	216
4.3.2 La calle como sistema y sus comandas de control.....	229
4.3.4 La <i>mara</i> y el «pago o la renta o del piso».....	232
4.3.5 La droga en los contextos del trabajo sexual.....	237
4.3.6 Las drogas, el trabajo sexual y el autocuidado.....	242
4.4 Fronteras institucionales: La Comisión de Ayuda al Refugiado en México y la condición de Refugiadx.....	247
4.4.1 La función de las estaciones migratorias en el acceso a la condición de Refugiadx.....	254
4.4.2 El reconocimiento de la condición de Refugiadx y la población «trans».....	258
4.4.3 Las «fronteras» de la imposible estabilidad categórica de género en la condición de Refugiadx.....	261
4.5 El sentido del hogar en la «diáspora trans».....	264
 CAPITULO V.CONCLUSIONES FINALES.....	 273
REFERENCIAS.....	286
Bibliografía citada.....	286
Recursos online.....	310
Noticias online.....	311
Legislación online.....	312
ANEXO 1.....	313

CAPITULO I. ESPACIOS DE PARTIDA

1.0 Agradecimientos

Son muchas las palabras y los agradecimientos que se desprenden de este trabajo y no siempre son hacia personas del todo conocidxs, pues han sido numerosas las personas que indirectamente facilitaron muchos de los caminos seguidos, gracias por ello.

De igual forma, agradecer a todas aquellas personas que tuvieron la disposición de compartir y confiar, a todxs los trabajadorxs públicos, oficialxs de protección, activistas, defensorxs de derechos humanos y amigxs que me regalaron su tiempo en la ciudad de Tapachula y en otras partes de México a lo largo de tantos años, gracias. También agradecer a mi tutora Mar Gallego por el tiempo empleado en este trabajo.

Mis palabras de reconocimiento más especiales son para lxs «informantes», protagonistas del presente trabajo, aquellxs que un día se convirtieron en amigxs, compañerxs y confidentes desde una posición que, aunque asumo y entiendo que difícilmente podrá ser nunca simétrica, me enorgullece y me llena de cariño y respeto. Necesitaría toda una vida, y aún así dudo que consiguiera poder expresar la valentía, la fortaleza y la capacidad de reinventarse que presentan todas y cada una de las personas «trans» que conocí en los diferentes contextos recorridos. Sus vidas se construyen en la lucha, una lucha incesante en la que siempre consiguen refugio las sonrisas y el sentido del humor nunca se rinde. Cada batalla suya siempre fue un aprendizaje propio que me sigue impulsando. Si algo he aprendido en todos estos encuentros, es lo efímera que puede llegar a ser la vida para muchas de las personas «trans» en una ciudad fronteriza como la de Tapachula, en la que guerrear diariamente por seguir imaginándola, aún a sabiendas que mañana puede ser su último día, una cuestión que nunca les hace vulnerables. En estas líneas quisiera agradecer a todas las personas de la calle 12 en Tapachula que un día me dejaron entrar para quedarme, gracias. Y muy especialmente a todxs a las que la vida les fue arrebatada y se quedaron por el camino, como Fiorela, Roxi y a muchas otrxs no conocidxs, cuyas vidas son negadas cada año en la frontera sur de México. Porque sus voces sigan resonando en cada esquina, impulsando cada lucha y reivindicando la vida.

No puedo dejar de agradecer a todxs mis amigxs y tantos cafés cómplices que impulsaron el seguir caminando y luchando desde todas las trincheras imaginables.

A mis compañerxs del LIS, por tanto cariño y apoyo incondicional y a mi compañero de batalla que me abrió tantos caminos y nunca dejó de alumbrarlos, ¡gracias!

Muy especialmente a mi familia, que siempre impulsó de la primera a la última palabra escrita en este trabajo, que me enseñaron a luchar desde su ejemplo y nunca me permitieron rendirme, ¡gracias!

Finalmente, quiero dedicar este trabajo a Julito Cesar Campos, que, aunque se fue antes de tiempo, su atrevimiento, su descaro y su magia espero siempre me acompañen, haciéndome pensar que sí, que siempre se puede...

A todxs ellxs ¡muchas gracias!

Victoria López Fernández,

Madrid 24 de febrero, 2019

1.1 Introducción.

La tesis doctoral que se desarrolla a continuación no deja de ser un trabajo de traducción, producto del compromiso, el respeto y el impulso por desbancar muchas de las relaciones de poder y privilegios de género de «nuestro mundo occidental socializado» que muestran otros caminos, otras formas, otras «identidades», otras proyecciones que quiebran nuestro "conocimiento naturalizado" (Butler, 2007: 27) del género y retan un «sentido común» compartido, transgrediendo todas aquellas epistemologías, cosmovisiones, razonamientos y lógicas que determinan nuestra forma de ver, sentir e identificar el mundo y a nosotrxs mismxs, y que tienen que ser contempladas y reivindicadas.

En las siguientes páginas, lejos de centrar o encasillar las realidades e identidades de las personas «trans» migrantes protagonistas del presente trabajo, me dispongo a reflexionar sobre las diversas formas en que interfieren los múltiples contextos migratorios en las experiencias subjetivas de la *diáspora trans*, proveniente de las regiones del Triángulo Norte de América Central, fundamentalmente Honduras, y con menos frecuencia, El Salvador y Guatemala, en su tránsito por México hacia «el otro lado» imaginado¹. Así, el objetivo fundamental del presente trabajo es analizar los significados que adquieren los denominados *contextos de tránsito y/o integración*², y cómo resignifican las configuraciones subjetivas de la *diáspora trans* en movimiento. Configuraciones identitarias que suceden y se actualizan a través de la identificación, reiteración y transgresión de las prácticas discursivas del sexo/género, una continua mediación de *fronteras* articuladas: de sexo-género, corporales, de clase, de etnia, de estatus migratorio, etc., que serán interpretadas y confrontadas en los diferentes procesos de tránsito e influirán en sus devenires migratorios, como también en sus formas de imaginar el hogar, muy arraigadas en la libertad, el respeto y el reconocimiento de sus «identidades» y expresiones de género.

Aunque el concepto de *diáspora trans* se irá construyendo a lo largo del documento, lo introduzco aquí como el conjunto plural de personas «trans», que descubren expresiones

¹ Siguiendo los testimonios encontrados, sería la frontera con EE. UU la que se significa en el discurso del «sueño americano» y que media los imaginarios sociales, aunque como se verá en adelante, no necesariamente en todos los casos será el destino de llegada.

² Los *contexto(s) de tránsito migratorio y/o integración* se proponen aquí como contextos de investigación que comprenden el conjunto de zonas de tránsito extendidas en la parte del sur de México, y que las personas migrantes recorren frecuentemente con el objetivo imaginado de «llegar a EE. UU», o bien se asientan en ellos para realizar algunas actividades que serán abordadas en adelante.

de género diversas, desbordan los mandatos de género dicotómicos y resignifican los territorios simbólicos de la subjetividad(es), *actuando* alternamente género(s) performativos en sintonía con la lectura e interpretación que hagan de cada contexto que habitan. En este sentido, los cuerpos adquieren un simbolismo fundamental, pues encarnan siempre nuevas posibilidades en este vaivén transgresor de significados, relaciones de poder y estructuras, que tiende a la fluidez e hibridación, siempre mediado por la mirada de «lxs Otrxs».

En el capítulo I se abordarán las cuestiones metodológicas que transversalmente se contemplan en el desarrollo de la investigación, mostrando las claves referenciales sobre el trabajo etnográfico que evidenciará mi relación con lxs informantes y mi función como investigadora, con el objetivo de explicitar cómo se han ido contemplando los procesos de construcción de conocimiento y los objetivos tenidos en cuenta para ello. Así, se justificará el por qué es necesario articular un análisis interseccional que muestre cómo interactúan los diferentes marcadores de diferencia en las relaciones de poder y producen posiciones diferenciadas entre unas personas y otras en los *contextos de tránsito migratorio y/o integración*, partiendo de los entendimientos del Feminismo Negro y el Feminismo Postcolonial que pretenden el descentramiento del sujeto del feminismo y buscan esas interacciones (clase, género, sexualidad) en los procesos de «racialización» dentro de la construcción de las subjetividades y su relación con las estructuras de poder. Para después pasar al Feminismo Postestructuralista y Postfeminismo, un desafío que indaga sobre la historicidad de las categorías y reflexiona sobre los procesos de construcción del conocimiento. Finalmente, se acabará el capítulo construyendo y situando la categoría de lo «trans» con el objetivo de no reproducir epistemologías de género hegemónicas, sustentadas en lógicas esencialistas que encierren o reduzcan las realidades de estas personas, resaltando siempre la importancia de identificar los diferentes contexto(s) en los procesos de tránsito.

En el capítulo II se reflexionará sobre la relevancia que adquiere el o lo(s) cuerpo(s) en los contextos de tránsito que nos ocupan, compuesto por los diferentes caminos e itinerarios migratorios de las personas «trans» protagonistas de este trabajo. Para ello, se contemplará históricamente la significación que ha ido tomando el cuerpo y las referencias teóricas fundamentales que lo han ido centralizando como objeto de estudio en las Ciencias Sociales, generando así toda una Teoría sobre el Cuerpo desarrollada a partir de finales del siglo XX. Seguidamente, se procederá con el análisis del

cuerpo/lo(s) cuerpo(s) desde una lógica post-diferencia sexual/postfeminista, así como el giro emblemático que supuso el feminismo *queer* en la década de los 90, a partir de la desnaturalización del cuerpo y de la sexualidad, y específicamente de la teoría de la *performatividad* de Judith Butler, para finalizar realizando una *ontología del cuerpo* en relación a las nociones de *precariedad* y *vulnerabilidad* en términos del autxr.

En el capítulo III, se pretende situar el concepto de diáspora desde los Estudios de la Diáspora y los Estudios Poscoloniales fundamentalmente, que se irán entrelazando con otros conceptos imbricados como, por ejemplo, el de *frontera* desde las significaciones del Feminismo Chicano como el de Gloria Alzaldúa, entre otras autoras referenciales. Para continuar con un recorrido sobre las aportaciones en torno a la significación de las diásporas *queer* desde los entendimientos de «lo latinoamericano», epistemologías regionales híbridas, muy conscientes de desbancar el legado colonial tan presente en las producciones de conocimiento(s). Para posteriormente situar a qué nos referimos con el concepto de *diáspora trans* en base a sus dinámicas de tránsito migratorio por México.

El capítulo IV recoge las narrativas encontradas en el trabajo de campo etnográfico en la frontera sur de México, concretamente en la ciudad de Tapachula, Chiapas, formada por un conglomerado de realidades liminales que pueden configurar esos *espacios de diáspora* (Brah, 2011), *terceros espacios* (Bhabha, 2002) o *entre-lugares* (Costa, 2002), donde las diferentes fronteras se articulan y se corporizan. Contextos muy arraigados al trabajo sexual y al consumo de drogas y, frecuentemente, articulados por la *precariedad* y *vulnerabilidad* que pueden desembocar en situaciones de *violencia sexual*³. Escenarios donde la *diáspora trans* desarrolla prácticas y acciones estratégicas que no se agotan y están en constante construcción y actualización, *actuando* alternativamente sus «identidades» que nunca se encierran en simples y fijas categorías, sino que siempre son fluidas y están en movimiento. Se finalizará el capítulo haciendo alusión brevemente al sentido o los sentidos que adquiere para la *diáspora trans* el hogar, proyectado siempre como un continuo proceso de resignificación arraigado a múltiples contextos. Así, el hogar o los hogares adquieren una simbolización múltiple en el imaginario diaspórico *queer*, nunca asumido como un lugar estático y encerrado en el pasado, sino como una posibilidad en continuo tránsito imaginada en el futuro e

³ Entendida como aquellas acciones de naturaleza sexual que se cometen contra una persona sin su consentimiento, que comprenden la invasión física del cuerpo humano y pueden incluir actos que no involucren penetración o contacto físico alguno (CIDH, 2015: 118).

interpelada por el deseo de reconocimiento, respeto y legitimidad de género, que, al mismo tiempo, determinarán el apego y el amor en las construcciones y relaciones de género.

Finalmente, el último capítulo recogerá las conclusiones finales que se muestran en la presente tesis doctoral, a lo que se añadirá la bibliografía citada. Una síntesis del conjunto de reflexiones y elementos clave que han sido arrojados en este trabajo de traducción/investigación en base a los objetivos planteados inicialmente en relación a los significados y funciones que cumplen las *fronteras* y sus interferencias en las subjetividades «trans», enfrentando y determinando qué estrategias se ponen en marcha, qué agencias se posibilitan y cómo se actualizan la(s) subjetividad(es) en base a las nuevas significaciones que se producen en los procesos de tránsito que atraviesan el territorio mexicano.

1.2 Hipótesis y objetivos de investigación.

A partir de unas primeras exploraciones en el campo que posibilitaron construir el problema de investigación, se establecieron las siguientes hipótesis con intención de poder refutarlas o verificarlas a lo largo del trabajo etnográfico:

- Los *contextos de tránsito y/o integración* interfieren en las configuraciones subjetivas de la *diáspora trans* que transita por México hacia los EEUU, provenientes en su gran mayoría de Centroamérica.
- Partimos del entendimiento que la construcción de la subjetividad es una continua transgresión de fronteras articuladas (género, sexo, sexualidad, raza, clase social, estatus migratorio, etc.) productoras de significados que se corporizan y marcan los cuerpos.
- Según la lectura e interpretación que hagan las personas «trans» de los diferentes contextos que habitan desarrollarán estrategias diferentes, actuando alternamente género(s) performativos de manera fluida y no definitiva, siempre mediado por la mirada de «lxs Otrxs».

-Objetivo general:

El objetivo fundamental del presente trabajo consiste en analizar los significados que adquieren los denominados *contextos de tránsito y/o integración*, y cómo resignifican las configuraciones subjetivas de la *diáspora trans* en movimiento por México.

-Objetivos específicos:

- Identificar quiénes habitan la categoría de personas «trans» en procesos de tránsito migratorio. ¿Coincide esta categoría cultural con las categorías *Emic* (referidas a las enunciaciones propias de las personas en los procesos migratorios)?
- Definir los *contextos de tránsito y/o integración*.
- Identificar cómo es construida la *diáspora trans* en movimiento.
- Analizar cómo se articulan los ejes performativos tales como el género, la raza, la clase, la sexualidad, el estatus migratorio, la edad, etc., en la *diáspora trans*.

- Identificar los rituales de transformación de los cuerpos que suceden en los procesos de tránsito y qué elementos y/o dispositivos de control intervienen.
- Analizar qué tipo de fronteras (simbólicas, materiales, corporales, institucionales, etc.) tienen que transgredir o/y encarnar las personas «trans» en los procesos de tránsito por México.
- Identificar las estrategias de resistencia y/o integración que desarrollan las personas «trans» durante los procesos de tránsito por México.

1.3 Mi función como investigadora y la relación con lxs informantes.

Antes de comenzar los marcos de entendimiento y puntos de partida conceptuales que dan forma y significan los procesos de construcción de conocimiento, se torna necesario aludir a mi posición como «investigadora» y la relación con lxs informantes, a lxs que llamaré «trans» o personas «trans» (en adelante justificaré el porqué), siendo las protagonistas del presente estudio.

En este sentido, y desde el inicio, me gustaría establecer un distanciamiento metodológico y una ruptura con los enfoques clásicos en las Ciencias Sociales que separan tajantemente la división entre «investigadora» y «objeto de estudio», en la búsqueda de una posición «objetiva y neutral» que necesariamente regule el proceso de investigación. Mi experiencia y mi tradición⁴, me inclinan a pensar que es una ficción observar las realidades socioculturales desde una absoluta neutralidad cognitiva. En un intento de distanciarme de postulados positivistas, cuestiono y problematizo mi función

⁴ En este sentido, mi tradición se refiere al bagaje previo que he ido construyendo desde mi formación y experiencia. De esta forma, me alejo de corrientes positivistas, empíricas o comparativas, que abogan por la existencia de un cuerpo de hechos exteriores al investigadrx, siguen el modelo de las ciencias físico-naturales y pretenden explicar los eventos sociales apelando a leyes universales destinadas a establecer leyes regulares entre variables. Esto supone la existencia de un lenguaje de observación «objetivo y neutral», donde los fenómenos directamente observables tienen prioridad epistemológica y deben observarse con distancia, evitando así la inferencia de la percepción del investigadrx. Por tanto, frente a las antropologías explicativas me declino por antropologías comprensivo-interpretativas, donde se situaría la fenomenología y la hermenéutica. Prefiero pensar que la acción de los sujetos adquiere su lógica y sentido dentro de contextos específicos. Mi mirada entonces se dirige a los procesos de construcción de significados que rodean los universos simbólicos de las personas, siempre imbricados en contextos y lógicas situadas que serán el resultado de interpretaciones diferentes y estarán mediadas por el investigadrx. Mi objetivo entonces no es predecir y explicar, sino comprender y significar, sin olvidar que soy una persona que parte de una tradición y un bagaje sociocultural previo de entendimientos, de experiencias y, en definitiva, de un mundo socializado que me constituye e influye en mi mirada.

como investigadora, así como todas las nociones que me rodean y perfilan mis entendimientos de partida. La objetividad es una ficción, y en palabras de Teresa De Lauretis, la comprensión de la ubicación del pensamiento no es sino un producto cultural histórico, "saberes subyugados" en términos de Foucault, siempre enredados en contextos de poder, pues las relaciones sociales son producidas, articuladas y reguladas por los discursos y las instituciones del saber (De Lauretis, 1993: 9).

Mi objetivo último entonces, lejos de explicar y describir, se dirige a comprender «el supuesto objeto» desde dentro y llegar a una interpretación del mundo socio-cultural de los sujetos, una interpretación muy particular que no está exenta de mi tradición, sino que al contrario parte de ella. Esto supone abrir la puerta a una antropología postmoderna e interpretativa, que invita a prestar especial atención a los significados de las acciones de los sujetos (Geertz, 2006), donde la explicación se entiende como un fin en sí mismo. La antropología como disciplina asume que en la praxis investigadora cada significado a reflexionar siempre será una interpretación y resignificación, y nunca una fiel evidencia del mundo de los sujetos. Por tanto, asumo metodológicamente que la producción del conocimiento no será independiente de quien la produce. Sin embargo, en esta tarea metodológica que me ocupa, repensar mi papel como investigadora, así como la relación «sujeto-objeto» de investigación adquiere una centralidad fundamental. Esto significa mostrar una especial atención a vigilar las propias nociones previas y categorías preestablecidas, pues todo dato lleva implícito una teoría (Bourdieu, 2003). Toda realidad sociológica es construida a través de la mirada del sujeto investigador. Para Bordieu la reflexividad

(...) No solo es la única manera de salir de la contradicción que consiste en reivindicar la crítica relativizante y el relativismo en el caso de las restantes ciencias, sin dejar de permanecer vinculado a una epistemología realista, entendida como el trabajo mediante el cual la ciencia social, tomándose a sí misma como objeto, se sirve de sus propias armas para entenderse y controlarse.

(Ibíd. 155)

Se trata, por tanto, de generar una mirada crítica autoreflexiva, que sea capaz de operar *a priori* problematizando las clasificaciones o construcciones que sean usadas en el trabajo y sometiendo a continua objetivación mi labor investigadora. Esta objetivación debe interpelar necesariamente todo el proceso metodológico, por lo que se deben

problematizar todas las construcciones asumidas como propias y aquellas pertenecientes al mundo social. El proceso de investigación abordado desde un enfoque reflexivo debe partir de un «extrañamiento» previo o una quiebra epistemológica necesaria, que invite a la búsqueda de cómo lxs otrxs interpretan, realizan y actúan su mundo sociocultural. Evitando caer en la apropiación y la reproducción de categorías dadas que encierran relaciones de poder encubiertas. Un ejemplo de éstas sería la categoría de «Mujer del Tercer Mundo», que apunta hacia un sujeto monolítico pre-dado (Mohanty, 1991), legado de la herencia colonial.

La labor metodológica ha de estar alerta y evitar reproducir estrategias de categorización del/lxs sujeto(s) colonial(es) a partir de la exotización u orientalización, que pueden llegar a generar una victimización y/o cosificación (Suárez, 2008: 47-48) de las personas con las que intervenimos⁵: "La tensión entre la exotización del otro y la normalización de lo occidental, está presente en la base de las ciencias sociales y de proyectos como el feminista (...) hace necesario planteamientos coherentes de descolonización del pensamiento" (Suárez, 2008: 40). Por tanto, se torna necesario fraguar una actitud autoreflexiva ante lo que no encaje en mis esquemas etnocéntricos y sociocéntricos, en mi tradición, con la intención de convertir la anomalía en una fuente fructífera de reflexión intelectual (Díaz de Rada y Velasco, 2009). Este procedimiento se presenta como imprescindible, y sucede a partir de la ruptura de las expectativas, cuando mi tradición es incapaz de otorgar sentido a un suceso (Agar, 1992: 120).

Este reto metodológico converge con abrir la posibilidad de crear una inteligibilidad recíproca entre las expectativas del mundo, tanto las disponibles como las posibles, a través de un procedimiento que no atribuya a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva, ni el estatuto de parte homogénea (De Sousa, 2009: 136-137). Solo articulando aquellos saberes no-hegemónicos es posible construir la contrahegemonía partiendo desde abajo, escapando a los universalismos, y nunca

⁵ Las estrategias de exotización u orientalización son referidas por Suárez (2008) como la construcción e invención del «otro» por parte de Occidente, a partir de las significaciones de los escritos de Edward Said que inciden en cómo Occidente construye Oriente a través de las diferencias. Para Said, nuestra forma de ver y estudiar a Oriente está dominada por imperativos, perspectivas y prejuicios ideológicos occidentalizados (2002: 273).

imponiendo una teoría general desde arriba (ibídem. 140-142)⁶. En este sentido, siempre habrá una prioridad epistemológica a los discursos *Emic*⁷.

Para abordar todos los desafíos enunciados anteriormente que constituyen la praxis metodológica, resultará útil desarrollar un análisis conjunto de los procesos socio-económicos, culturales y políticos que tienen lugar tanto en el contexto global como en un contexto más micro, tanto en los contextos migratorios y sus dinámicas sociales en territorio mexicano, como en algunos de los contextos de origen de las personas «trans». Tomando como referencia marcos contextuales histórico-sociales que generan realidades específicas y configuran la realidad de las personas, resaltando la idea de «sujetos situados» (Mohanty 1991; Haraway 1995, Brah 2011), que evita caer en análisis eurocéntricos y preconcebidos en todo el proceso de investigación.

A partir de un bagaje teórico adquirido a través de un vaciado bibliográfico que consolidó mi propia tradición feminista, comencé con las primeras observaciones en el campo a principios del año 2013 en diferentes albergues de la sociedad civil y otros centros de atención para las personas migrantes extendidos a lo largo de la república mexicana. Es ahí donde empecé a conocer las realidades y proyectos migratorios de muchas personas pertenecientes a la comunidad LGBTIQ⁸, lo que me permitió familiarizarme con el campo, construir las quiebras que articularon las preguntas iniciales y comenzar el proyecto de investigación que aquí se presenta.

En su momento opté por desarrollar una *etnografía multisituada* (Marcus, 1995) que me permitió elegir diferentes unidades de análisis en un movimiento continuo e interconectado de personas, significados y capitales, interconectando múltiples contextos de observación y participación, donde pude desarrollar el trabajo etnográfico.

⁶ Entiendo esta labor inserta dentro de lo que De Sousa denomina la *Sociología de las Ausencias* que es necesariamente transgresiva, una alternativa epistemológica a lo que ha sido desautorizada (De Sousa 2009: 113). Su objetivo es "transformar objetos imposibles en posibles, y con base en ellos transformar las ausencias en presencias, centrándose en los fragmentos de la experiencia social no socializados por la totalidad metonímica" (ibídem. 109).

⁷ Siguiendo la propuesta de Pike y Pike (1991), *Emic-Etic* es un proceso, y la entrevista se presenta como una técnica idónea para recorrer este proceso, entendiéndola como un puente a través del cual sea posible ir y venir entre universos culturales. *Emic* está estrechamente relacionado con una forma de vida cultural determinada, y es la meta a alcanzar por el antropólogo, en el sentido de que cualquier cultura constituye un código que el investigador debe llegar a incorporar a su bagaje cultural.

⁸ Lesbianas, gays, bisexuales, trans, intersexuales y *queers*. De aquí en adelante: LGBTIQ.

Posteriormente, estuve asentada un tiempo en la frontera sur mexicana, específicamente en la Ciudad de Tapachula (Chiapas, México), un punto especialmente significativo⁹, con el objetivo de hacer etnografía en diferentes contextos diurnos y nocturnos donde se socializan y trabajan las personas «trans» centroamericanas que se encuentran en procesos de tránsito migratorio. Las unidades de observación más frecuentes para la labor etnográfica fueron aquellos contextos a menudo nocturnos e imbricados en el mundo del trabajo sexual, en ellos pude acceder y observar muchas de las dinámicas y universos simbólicos que muchxs «trans» comparten cada noche en diferentes recovecos de la fronteriza ciudad de Tapachula. En estos contextos diferenciados, mi posición no pretendía ser otra que la de «mediadora» entre culturas o entre sentidos comunes diversos, en los que la etnografía es entendida como un tránsito entre sistemas diferentes, que me permitía reflejar la trama de la(s) cultura(s), es decir, las prácticas y los discursos de los agentes tal y como se imbrican en una forma de vida (Díaz de Rada y Velasco, 2009: 219). Siempre desde el entendimiento de que la etnografía no es ni objetiva ni subjetiva, es interpretativa, y pretende mediar entre dos mundos a través de un tercero; por ello, se entiende la etnografía como un texto, un relato inteligible en donde la investigadora facilita un proceso de mediación de marcos de significado (Giddens, 1976, citado en Agar 1992: 122), y en el que a través de la *descripción densa*¹⁰ accede a las estructuras de significación de los sujetos. Además de la ciudad de Tapachula, otros contextos o unidades de observación se tornaron significativos para realizar etnografía en estos últimos años:

- algunos de los centros de atención a personas migrantes, popularmente conocidos como albergues de la sociedad civil, que he conocido a lo largo de los años con motivo de los proyectos realizados para la organización en la que colaboré algunos años¹¹.
- algunas de las estaciones migratorias¹² o centros de detención para las personas migrantes extendidas en la parte sur del país, a las que pude acceder con motivo

⁹ Que será abordado en el apartado 4.2.1: Tapachula: ciudad de «botaneros».

¹⁰ El término referido por Clifford Geertz en 1973, influenciado por la noción de cultura de Max Weber, es retomado por Ángel Díaz de Rada y Honorio Velasco (2009), quienes aluden a la importancia de la cultura como descripción guiada interpretativamente, siempre contextualizada y encarnada.

¹¹ Denominada Laboratorio de Investigación Social: Justicia en Movimiento cuyo trabajo realizado abordaré en el apartado 1.3. Las políticas de la enunciación: ¿Desde dónde escribo?

¹² No dejan de ser simbolizadas como cárceles para las personas migrantes extendidos por todo el país, donde son llevadas aquellas personas que no pueden demostrar su «legal» estancia en el territorio, son privadas de su libertad hasta que se procede a la deportación a sus respectivos países de origen.

de la consultoría que realicé en el 2014 para el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) para la realización de dos manuales de buenas prácticas orientados a la atención de las personas «trans», en estaciones migratorias y en albergues de la sociedad civil.

- la participación en eventos de reivindicación como por ejemplo la asistencia en un pequeño tramo de la Caravana migrante 2018¹³ organizada por varios colectivos de la sociedad civil que lleva realizándose desde hace algunos años y en el que participan diferentes organizaciones sociales de derechos humanos y apoyo a las personas migrantes¹⁴. Se trata de un evento de incidencia política que consiste en la caminata o caravana que realizan las personas migrantes y/o refugiadas acompañadas por diferentes actores de la sociedad civil, defensorxs de derechos humanos y organizaciones sociales mexicanas y estadounidenses, siempre monitoreada por la prensa internacional. La caravana inicia en el sur y recorre todo el país hasta llegar a la frontera norte con Estados Unidos. Su principal objetivo consiste en reivindicar el «libre tránsito» de las personas migrantes, así como acompañar y monitorear en el camino a las personas que pretenden solicitar el refugio, o bien en México, o bien en Estados Unidos. Durante el evento, las diferentes organizaciones sociales asesoran a las personas de las diferentes opciones disponibles referidas a los procesos de Refugio. Se estima que un total de 1600 personas migrantes participaron en este evento, habiendo un total de 37 personas pertenecientes a la comunidad «trans»¹⁵ o con proyecciones de género diferenciadas.
- El espacio virtual como un contexto idóneo para realizar etnografía y realizar observación participante a través de las redes sociales, con el objetivo de trabajar los diferentes espacios y tiempos y dar seguimiento a sucesos acontecidos. Además, se pretende analizar el uso de las redes sociales como herramientas de control-regulación de los cuerpos y sus expresiones de género en constante interacción con la mirada de «lxs otrxs virtuales».

¹³ Evento diferente a las caravanas migrantes o los éxodos migratorios multitudinarios que atraviesan México y empezaron a producirse en octubre del 2018, iniciados desde Centroamérica rumbo a EE.UU.

¹⁴ Entre ellas las organizaciones de Pueblo Sin Fronteras y Diversidad Sin Fronteras, esta última se incorporó al evento con el objetivo de acompañar a la población perteneciente a la diversidad sexual, fundamentalmente a la comunidad «trans migrante».

¹⁵ De las cuales, aproximadamente el 90% solicitó refugio en EEUU y se encuentran en proceso de trámite.

- Por último, la participación en diferentes eventos migratorios esporádicos, jornadas de incidencia política en materia migratoria.

Durante todo el proceso etnográfico, las técnicas metodológicas empleadas en el transcurso de la investigación fueron las siguientes:

- Observación participante

La observación participante es la base de la investigación etnográfica, y es entendida como una técnica transversal en todos los procesos y dinámicas del trabajo de campo, que nos permite adentrarnos en las relaciones con el grupo, sus creencias, sus símbolos y rituales, los objetos que utilizan, sus costumbres, sus valores, etc. La observación es una realidad poliédrica que permite una diversidad de aproximaciones, como los distintos ángulos desde los que una escultura puede ser contemplada (Guasch, 1997: 37). Desde un enfoque hipotético-deductivo¹⁶ y partiendo de unas primeras exploraciones en el campo, la observación participante fue la herramienta principal que me permitió imbuirme en los universos simbólicos de las personas «trans» para comprender sus realidad(es) y para abstraer e interpretar los discursos que en ellas emergen.

- Entrevistas en profundidad¹⁷

La entrevista nos permite, más que buscar información sobre hechos, buscar los discurso(s) donde los sujetos despliegan el conjunto de estrategias, descripciones y opiniones desde el cual podemos inferir pautas, valores, principios o creencias en operación (Sanmartín, 2000: 111). Por tanto, la entrevista simboliza ese puente por el que acceder a los códigos, las pautas, los lenguajes, y los procesos sociales en los que participan los sujetos, sus cosmovisiones sobre el mundo, sus trayectorias, expectativas, sus significados contextuales, y sus maneras de relacionarse socialmente frente a la mirada de los «otrxs». Siendo conscientes al mismo tiempo que en este proceso metodológico muchos de los discursos serán estratégicamente seleccionados y otros ocultos por el sujeto, en función de las expectativas percibidas de los contextos y sus circunstancias.

¹⁶ El método hipotético-deductivo pretende superar el inductivismo ingenuo y concibe el proceso científico como un diálogo asimétrico entre hipótesis y experiencia, concediendo prioridad epistemológica a las hipótesis, pues todo «dato» siempre es construido y mediado por el investigador.

¹⁷ El guión orientativo para la realización de las entrevistas en profundidad durante el trabajo etnográfico se encuentra en el Anexo 1.

En total, se realizaron 31 entrevistas en profundidad, 13 de ellas fueron realizadas a personas «trans» durante el trabajo etnográfico en la ciudad de Tapachula, la mayoría de ellas provenían de Honduras, a excepción de una de ellas que era de origen guatemalteco. Las edades comprendidas oscilaban de los 24 a los 43 años. Se recurrió a la estrategia de la *bola de nieve* para el acceso y la realización de las entrevistas, una técnica utilizada en investigación cualitativa, así la primera persona entrevistada facilitó otros contactos hasta completar una muestra representativa. Esta técnica fue referencial, pues la mayor parte de los contextos donde se socializan muchas de las personas «trans» en Tapachula son restringidos, y en ocasiones pudieran resultar peligrosos por muchas dinámicas de relación que mantienen con algunos integrantes de las pandillas o *maras*, es por ello que los primeros contactos resultaron clave para poder acceder a estos territorios y a las personas que forman parte de ellos. De las 13 personas «trans» entrevistadas, 3 se encuentran actualmente solicitando refugio en EEUU, y el resto se encontraba a mitad del proceso de trámite solicitando la condición de Refugiadx en territorio mexicano o ya habían sido reconocidas. Es característico que a día de hoy tan sólo 3 de ellxs han sido reconocidas como Refugiadx en México y otrxs tres habían sido negadas en solicitudes anteriores, por lo que se encontraban en proceso de apelación:

	Nombre ¹⁸	Nacionalidad	Edad	Situación en el país / estatus migratorio
1	Niky	Honduras	27 años	En tránsito migratorio
2	Vale	Honduras	27 años	Solicitante de refugio EEUU
3	Chany	Honduras	29 años	Solicitante de refugio EEUU
4	Eimy	Honduras	24 años	Refugiada en México
5	Noe	Honduras	43 años	Solicitante de refugio en México, 1º y 2º solicitud denegadas
6	Luisa	Honduras	27 años	Solicitante de refugio en México 1º solicitud denegada
7	Daniela	Honduras	25 años	Refugiada en México
8	Francis	Honduras	24 años	Solicitante de refugio EEUU

¹⁸ Todos ellos son seudónimos con el objetivo de salvaguardar el anonimato de las personas que colaboraron en el trabajo de campo etnográfico en frontera sur.

				Denegadas en México 1º y 2º solicitud Visa Humanitaria en México por ser víctima de violencia
9	Vanna	Honduras	31 años	Refugiada en México
10	Kari	Honduras	25 años	Solicitante de refugio en México
11	Nata	Guatemala	33 años	Solicitante de refugio en México
12	Aro	Honduras	25 años	Solicitante de refugio en México
13	Renata	Honduras	29 años	Solicitante de refugio en México

Además, se realizaron entrevistas a otros actores relevantes relacionados con el tema que nos ocupa, como a varios oficiales de protección de la Comisión Mexicana de Ayuda a las personas Refugiadas (en adelante, COMAR) que son las personas encargadas de analizar, tramitar y resolver las solicitudes de reconocimiento de la condición de Refugiadx en México. De igual forma, se realizaron entrevistas a diferentes activistas y defensorxs de derechos humanos, trabajadorxs de organizaciones sociales de defensa y promoción de los derechos humanos y personas migrantes, trabajadorxs públicos del Estado en relación con el acceso a la salud y otros derechos fundamentales, e investigadorxs en materia migratoria. También se realizaron entrevistas en profundidad a personas muy próximas al mundo de lxs informantes, así como a otras personas «trans» que, aunque no formaban parte del «objeto de estudio», fueron referenciales para entender las lógicas y los significados del contexto de Tapachula. También para comprender muchas de las realidades cotidianas de las personas «trans» y cuáles son las repercusiones de encarnar expresiones de género discordantes en un mundo de género racializado:

	Otros actores relevantes	Relación / institución
1	Investigadora de la Universidad de Michigan	Doctoranda en Antropología por la Universidad de Michigan. Migración y deportación, políticas regionales y violencia. Residencia actual en San Pedro Sula, Honduras.
2	Defensor de Derechos Humanos, Luis García Villagrán	Director del Centro de Dignificación Humana A.C, Tapachula,

		Chiapas, México.
3	Investigadora ECOSUR	Colegio de la Frontera Sur en Tapachula, Chiapas, México.
4	Trabajadora de organización social de defensa de los derechos de las personas migrantes	Centro de Derechos Humanos Fray Matías de Córdova, Tapachula, México.
5	Oficial de protección de la COMAR	Comisión Mexicana de Ayuda a las personas Refugiadas, Delegación de Tapachula, Chiapas, México.
6	Oficial de protección de la COMAR	Comisión Mexicana de Ayuda a las personas Refugiadas, Delegación de Tapachula, Chiapas, México.
7	Oficial de protección de la COMAR	Comisión Mexicana de Ayuda a las personas Refugiadas, Delegación de Tapachula, Chiapas, México.
8	Oficial de protección en estaciones migratorias (COMAR)	Comisión Mexicana de Ayuda a las personas Refugiadas, Delegación de Tapachula, Chiapas, México.
9	Defensor de Derechos Humanos	Colectivo Cultura Migrante, Ciudad de México, Chiapas, México.
10	Defensor de Derechos Humanos trans-migrantes	Organización Diversidad Sin Fronteras, Ciudad de México, México.
11	Servidor público Centro de Salud	Centro de Salud Suchiate, Ciudad Hidalgo, Chiapas, (frontera México-Guatemala).
12	Médica CAPSITS	Centro Ambulatorio para la Prevención y Atención en Sida e Infecciones de Transmisión Sexual, Tapachula, Chiapas, México.

13	Trabajadora sexual cisgénero ¹⁹	Calle 12, Tapachula, Chiapas, México.
14	Trabajadora sexual cisgénero	Calle 12, Tapachula, Chiapas, México.
15	Trabajadora sexual cisgénero	Calle 12, Tapachula, Chiapas, México.
16	Trabajadora sexual «trans» mexicana	Cantina-botanero en Tapachula, Chiapas, México.
17	Activista pro derechos personas migrantes	Viacrucis/Caravana Migrante 2018, Puebla, México.
18	Activista trabajo sexual	Organización Callejera Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer, Elisa Martínez, Tapachula, Chiapas, México.

- Análisis bibliográfico y documental

La revisión de material bibliográfico y documental es una técnica fundamental en el trabajo etnográfico que nos permite triangular la información con los datos obtenidos en las entrevistas y en la observación, empleando diferentes fuentes y materiales: bibliografía, informes, estudios, periódicos, diarios, artículos, casos, historias de vida, historias médicas, publicaciones oficiales, fotografías, películas, directorios, publicaciones en las redes sociales, retransmisiones en directo en Facebook, u otros vídeos colgados en internet, etc.

El uso combinado de estas técnicas nos permite un contraste fundamental al realizar el análisis de datos y obtener así diferentes perspectivas, abordando la realidad de manera holística. Sin olvidar que "los datos no se «recogen» tanto como se «construyen». Sabemos que después se interpretan. En verdad interpretamos desde el mismo momento en que iniciamos la «recogida de datos», y ciertamente ello da comienzo con el acceso al campo, o acaso antes" (Sanchiz Ochoa y Cantón Delgado, 1995: 133; énfasis de los autorxs).

¹⁹ Empleo este término para referir a aquellas personas que proyectan una identidad/expresión de género «acorde» con su anatomía.

Esta tesis doctoral, entonces, será un «trabajo de traducción» que no puede partir sino de mí misma, un procedimiento de confrontación continua, capaz de crear una inteligibilidad recíproca entre experiencias posibles y disponibles sin pretender destruir su(s) «identidad(es)» (De Sousa, 2009: 101; énfasis propio). Rescato aquí por su pertinencia el significado que le otorga De Sousa al «trabajo de traducción»:

El trabajo de traducción incide tanto sobre los saberes como sobre las prácticas (y sus agentes). *La traducción entre saberes asume la forma de una hermenéutica diatópica*. Ésta consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan.

(De Sousa, 2009: 137; énfasis del autor)

La *hermenéutica diatópica* reniega de la aspiración de lo universal y parte de la incompletitud de todas las culturas, sin pretensión de alcanzarla, sino más bien de tomar conciencia de ello y empezar a pensar el universalismo como una particularidad occidental que se asume a sí misma como hegemónica por los intereses que lo sustentan, es enriquecedor poder pensar en el diálogo y la confrontación con otras culturas (ibídem. 94). Por tanto, esta herramienta genera un trabajo de traducción que se produce entre saberes hegemónicos y no hegemónicos (ibídem. 95), y conlleva un proceso de reciprocidad y entendimiento entre diferentes universos de simbolización, sin imponer ninguna herramienta de categorización como hegemónica y «verdadera».

Siguiendo los planteamientos de De Sousa, un trabajo de traducción ha de incidir sobre los saberes y las culturas, pero también sobre las prácticas y los agentes. Y debe tender a la inteligibilidad, la coherencia y la articulación nutrida de la diversidad. Si bien es cierto que la traducción debe estar en función del etnógrafo, en función del grupo estudiado, y en función de la audiencia de nuestro trabajo, debemos de construir puentes y ofrecer relatos que sean inteligibles para los tres grupos. Y nunca puede dejar de ser una articulación entre un trabajo intelectual, un trabajo político, pero también un trabajo emocional, porque presupone un inconformismo hacia una carencia producto del carácter deficiente de un comportamiento dado o impuesto (ibídem. 143), como sería el sistema heteronormativo occidental que se piensa a sí mismo y se impone como hegemónico. Sin embargo, en esta labor de traducción, no está tan claro ¿quiénes habitan la categoría de «sujetos» y quiénes la de «objetos»? Desde mi entendimiento

interpretativo, reniego la posibilidad de encarnar un *sujeto modesto* (Haraway, 2004), pues necesariamente desaparece en el momento de su enunciación; la modestia en palabras de Donna Haraway es una de las virtudes fundadoras de la modernidad que:

garantiza que el testigo modesto sea el ventrílocuo legítimo y autorizado del mundo de los objetos, sin añadir nada de sus meras opiniones, de su corporeidad parcial. De esta manera recibe el extraordinario poder de establecer los hechos. Es testigo: es objetivo; garantiza la claridad y la pureza de los objetos. Su subjetividad es su objetividad. Sus narraciones tienen un poder mágico –en su potente capacidad de definir los hechos pierden todo rastro de su historia en tal que narraciones, en tal que productos de un proyecto partidista, en tal que representaciones contestables o documentos contruïdos. Las narraciones se vuelven espejos diáfanos, espejos completamente mágicos, sin apelar en ningún momento a lo trascendental o a lo mágico. En las páginas que siguen, querría volver *queer* la confianza elaboradamente contruïda y defendida de este hombre cívico racional para hacer posible la aparición de un nuevo tipo de testigo modesto de los hechos en el mundo de la tecnociencia, un tipo más corpóreo, modulado y ópticamente denso, aunque menos elegante.

(Haraway, 2004: 42)

Acercarme a la pretensión de encarnar la modestia y retratar un espejo fiel de la «realidad» es, además de ilusorio, ficticio, pues no reflejaría otra que la mía propia, a través de mi espejo, con una falsa etiqueta. Mi labor no es una pretensión de lograr representar «la realidad» de los sujetos, sino de acercarme a una parte fundamental de su(s) universo(s) simbólico(s), de sus configuraciones subjetivas, de sus relaciones simbólicas, y traducirlas, (re)significarlas, a través de funciones performativas y en una continua tensión necesaria con mi(s) marco(s) de referencia(s) socializados en una lógica heterocentrada. Por tanto, el relato de lxs informantes, no es sino mi relato, parte de mí misma, de mis referencias, de mi andadura feminista y activista, así como de un mundo de privilegios, de luchas y retos en el que he sido socializada. Es por ello que en el intento de aproximación al mundo de «lxs Otrxs» de algún modo me descubro a mí misma en el proceso, como una «otra» más.

1.4 Las políticas de la enunciación: ¿Desde dónde escribo?

La iniciativa de comprender y significar a las personas «trans» en sus procesos de tránsito migratorio me acompaña desde hace varios años y se consolidó años atrás una vez conformamos la organización en la que llevo colaborando con un grupo de colegas ubicadas en el ámbito de la migración internacional denominada: Laboratorio de Investigación Social: Justicia en Movimiento, de ahora en adelante LIS. Una organización que se proyecta como una plataforma de acción e incidencia, que nos ofrece una posible salida a una actitud críticamente inconformista que aspira a poner en evidencia y transformar la(s) situación(es) injustas que caracterizan los contextos migratorios en Centroamérica y México, y que obedecen a lógicas neoliberales desiguales y hegemónicas.

El trabajo etnográfico que realicé durante los años 2014 y 2015 junto con el LIS y otras organizaciones me permitió adentrarme y conocer la realidad de los centros de atención para personas migrantes de la sociedad civil, así como también acceder a algunas de las denominadas estaciones migratorias extendidas por toda la república Mexicana, todas ellas forjadas como auténticas cárceles, eufemísticamente designadas como centros de detención para «el extranjero», «el otro», «el diferente», para aquel o aquella que «no tiene papeles», y carece de una visa que legitime su tránsito migratorio o acredite su «legal estancia en el país». Conocer estas realidades migratorias que ponen en evidencia la inconsistencia del sistema capitalista supuso no solo problematizar todo un sistema de privilegios en el que yo misma estaba socializada, o tomar conciencia de las realidades de todos aquellos pueblos centroamericanos que estaban siendo sacudidos por un sinfín de violencia o violencia(s) extrema(s) en todas sus manifestaciones posibles, sino que me permitió conocer específicamente una realidad que había sido «invisibilizada» y que recientemente empezaba a ser nombrada tímidamente en los medios de comunicación o contemplada en aquellos estudios migratorios que frecuentemente habían mirado para otro lado; me refiero concretamente a las migraciones de la comunidad LGBTIQ o *migraciones queer* (Fortier, 2001, 2003), y específicamente a las personas «trans» presentes en los flujos y las rutas migratorias que atraviesan México comúnmente hacia EE.UU, aunque no exclusivamente.

De esta forma, la presente tesis hunde sus raíces en aquella indignación resultado de la invisibilidad de las vidas de muchas de estas personas. Al mismo tiempo y por todo lo anteriormente expuesto, este trabajo de investigación/traducción que se presenta es

también producto del compromiso que me interpeló en algún momento con muchas de estas personas. Mi intención no es dar voz a las personas «trans» que recorren los diferentes caminos migratorios en México, pues como ya mencionaba anteriormente, sería una ficción tan solo el pensar en ello desde mi posición de privilegio y considerándome una mujer cisgénero; el mío, por tanto, no es un «conocimiento situado». Sin embargo, aunque no me asuma como una persona que proyecte una «identidad trans», no creo que ésta sea razón suficiente para no aproximarme a la realidad «trans». En otro sentido, tampoco soy una persona migrante de cara a «lxs otrxs», pues aunque resida en un país que no es el mío, mi pasaporte me recrea otras posibilidades de existencia y me sitúa en una posición de privilegio frente a las personas migrantes centroamericanas. No obstante, muchas son las voces que nos unimos a pensar la importancia de articular las luchas y tejer alianzas desde posiciones y conciencias feministas globales que no nos encierren y nos permitan contemplar las diversidades sin tropezar con las etiquetas.

Esto necesariamente requiere una empatía, un compromiso y una posición «excéntrica» que, siguiendo a Teresa De Lauretis, contribuya a desbancar el monopolio del poder/saber hetero-sexual masculino, "es decir un punto de vista que exceda a, o que no sea contenido por, la institución sociocultural de la heterosexualidad" (1993: 8). Mi intención no fue otra en ese momento de vida que luchar contra la apatía y el conformismo, y reflexionar sobre muchas de las vidas que el sistema condena a que no son dignas de ser vividas. Es un ejercicio de responsabilidad y justicia social, que evita el mirar para otro lado, producto de la indignación que me acompaña en estos últimos años y que pretende contribuir a transformar las ausencias, enfrentar la indiferencia, y desarticular un legado de complicidad con un sistema perverso que deshumaniza y desecha la vida de muchas de estas personas de manera sistemática, otorgando un valor diferente a la vida, en función de cuál sea la procedencia, el «tono de piel», la expresión de género o la sexualidad de estas personas.

Mi forma de escribir, redactar y enfrentar el texto es una peripecia más, producto de mi socialización y mi manera de leer y «sentir» el mundo, con una cierta irrupción política. Por todo ello, el texto que aquí se presenta es el resultado de una responsabilidad compartida que pretende desquebrajar la relación con el lenguaje y problematizar todos aquellos entendimientos que florecen desde epistemologías heterocentradas, y revelan una única forma naturalizada de interpretar y situar el/lo(s) conocimiento(s). De ahí

emerge mi lenguaje y mi práctica textual; mi uso intencionado de la «x» como manera de desbordar e irrumpir sobre las lógicas binarias que articulan los sexos-géneros y sexualidades, así como el énfasis intencionado de la «s» o los plurales, que buscan la reflexión consciente sobre las diversidades que desbordan el sospechoso «sentido común» que nos socializa. En palabras de Haraway, "la escritura es, sobre todo, la tecnología de los *cyborgs*, superficies grabadas al aguafuerte en estos años finales del siglo XX. La política de los *cyborgs* es la lucha por el lenguaje y contra la comunicación perfecta, contra el código único que traduce a la perfección todos los significados, el dogma central del falogocentrismo" (1995: 302).

1.5 Las políticas de la interseccionalidad.

1.5.1 ¿Por qué un análisis interseccional? Las «múltiples opresiones» desde el feminismo negro y el feminismo postcolonial.

El concepto de *interseccionalidad* fue acuñado en 1989 por la abogada afroestadounidense Kimberlé Crenshaw para poner de manifiesto las múltiples opresiones experimentadas por las trabajadoras negras de una compañía norteamericana. Hemos de remontarnos a los años 70-80, cuando la centralidad de los análisis interseccionales inician en la articulación en las categorías «clase», «género», y raza y el análisis de los efectos de la discriminación, fundamentalmente de la mano del feminismo negro y chicano (Moraga, 1988; Anzaldúa, 2012, 1988; bell hooks, 1984; Crenshaw, 1989; Collins, 2000, 2004; entre otras) que han ido sometiendo a crítica los procesos de generación del conocimiento en las Ciencias Sociales occidentales y generando progresivamente las reflexiones pertinentes para descentrar el sujeto del feminismo que se asume como occidental, blanco, de clase media y heterosexual. En palabras de bell hooks:

A menudo las feministas blancas actúan como si las mujeres negras no supiesen que existía la opresión sexista hasta que ellas dieron voz al sentimiento feminista. Creen que han proporcionado a las mujeres negras «el» análisis y «el» programa de liberación. No entienden, ni siquiera pueden imaginar, que las mujeres negras, así como otros grupos de mujeres que viven cada día situaciones opresivas, a menudo adquieren conciencia de la política patriarcal a partir de su experiencia vivida.

(bell hooks, 1984: 43-44; énfasis de la autora)

Los análisis interseccionales nos muestran cómo los diferentes marcadores de diferencia interactúan simultáneamente en las estructuras de poder y producen posiciones diferenciadas entre unas personas y otras en los *contextos de tránsito migratorio y/o integración* que son referenciales en la presente tesis y que posteriormente serán abordados con más detalle. Se evidencian así las relaciones de poder que se articulan y generan diferentes tipos de discriminación u opresión. Podemos contextualizar algunas de estas categorías como *patrones de opresión entrelazados* (Collins, 2000); *ejes de desigualdad* o *múltiples discriminaciones* (Crenshaw 1989; Yuval-Davis, 2006) y/o *ensamblajes* (Puar, 2007).

Cada patrón, o eje de diferenciación refiere a un tipo específico de relación de poder. Patricia Hill Collins, desde el feminismo negro, fue de las autoras más relevantes en articular una epistemología alternativa, y resignificar el término de opresión en términos de interseccionalidad, reflexionó sobre la importancia de la lucha por la auto-identificación de las mujeres negras como punto de partida para el empoderamiento individual y colectivo, e incorporó uno de los conceptos referenciales que en su obra *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment* define como *matriz de dominación*, la cual acoge múltiples grupos, cada uno con diferentes experiencias de discriminaciones y de privilegios que producen sus específicas perspectivas parciales, conocimientos situados y, para grupos subordinados claramente identificables, conocimientos subyugados (Collins, 2000: 229).

Paralelamente, es interesante rescatar las aportaciones de su obra: *Black Sexual Politics: African Americans, Gender and the New Racism*, donde pone el énfasis en las intersecciones entre raza, género y sexualidad reflejados como sistemas de opresión fundamentales que se retroalimentan e interactúan entre sí:

Neither system of oppression makes sense without the other, racism and heterosexism, might be better viewed as sharing a history with similar yet disparate effects on all Americans differentiated by race, gender, sexuality, class and nationality. People who are positioned at the margin of both systems and who are harmed by both typically raise questions about the intersection of racism and

heterosexism much earlier and/or more forcefully than those people who are in positions of privilege²⁰.

(Collins, 2004: 88)

El racismo y el heterosexismo operan como mecanismos de control y segregación jerarquizados:

In the United States, racism and heterosexism both rely on segregating people as a mechanism of social control. For racism, segregation operates by using race as a visible marker of group membership that enables the state to relegate Black people to inferior schools, housing and jobs. (...) For heterosexism, segregation is enforced by pressuring LGBT individuals to remain closeted and thus segregated from one another²¹.

(Ibídem. 95)

La autora apunta a cómo las ideologías que promulgan el racismo y el heterosexismo se naturalizan y se asumen como inevitables, convirtiéndose así en hegemónicas. Racismo y heterosexismo comparten un marco cognitivo común, asentado en conceptos binarios que reproducen tales ideologías de poder. Estas *oppositional categories*²², o binarismos categóricos, definen los márgenes de lo que es considerado «normal». En palabras de la autora, para ser completamente «normal» uno debe ser, blanco, masculino y heterosexual, el núcleo hegemónico de la masculinidad blanca (Collins 2004: 96-97; énfasis de la autora, traducción propia).

²⁰ “Ningún sistema de opresión tiene sentido sin el otro, podría considerarse que el racismo y el heterosexismo comparten una historia con efectos similares, pero dispares en todos los americanos diferenciados por raza, género, sexualidad, clase y nacionalidad. Las personas que se ubican en el margen de ambos sistemas y que son perjudicadas por ambos generalmente plantean cuestiones sobre la intersección del racismo y el heterosexismo mucho antes y/o con más fuerza que aquellas personas que están en posiciones de privilegio” (traducción propia).

²¹ “En los Estados Unidos, el racismo y el heterosexismo se basan en segregar a las personas como un mecanismo de control social. Para el racismo, la segregación opera utilizando la raza como un marcador visible del grupo que permite al estado relegar a los negros a escuelas, viviendas y empleos inferiores. (...) Para el heterosexismo, la segregación se impone al hacer que las personas LGBT permanezcan encerradas y, por lo tanto, segregadas entre una y otra” (traducción propia).

²² Se manifiestan de diferentes formas: en el caso de la raza como «*Whites and Blacks*» (blancos y negros), en el género como «*men and women*» (hombres y mujeres) y en la sexualidad pasaría por identificarse a través de «*heterosexuals and homosexuals*» (heterosexuales y homosexuales).

En Reino Unido dentro del campo de la interseccionalidad son importantes otras autoras como Nira Yuval Davis, Floya Anthias²³ y Avtar Brah. El trabajo de esta última será un referente angular en el presente trabajo, que introduciremos más adelante. Su análisis interseccional contextualizado en la diáspora nos aportará un marco conceptual interesante, resignificado a partir de la construcción de la subjetividad como experiencia vivida y experiencia colectiva.

De esta forma, los estudios interseccionales resultan también esenciales para el feminismo negro, el feminismo lesbiano, el feminismo postcolonial y el feminismo chicano, construyendo genealogías feministas alternativas que producen el descentramiento del sujeto del feminismo, denunciando su perspectiva sesgada y hegemónica y enfrentando la colonialidad del poder-saber (Carby, 1982; bell hooks, 1984; Rich, 1985; Moraga, 1988; Anzaldúa, 1987, 1988; Crenshaw, 1989; Collins, 2000, 2004; Alexander y Mohanty, 2004; Curiel, 2007; Wittig, 2006; Lugones, 2008; Dorlin, 2009, etc.). Así, diferentes autoras han evidenciado cómo la política de la identidad heredada de la modernidad occidental construye un sujeto eurocéntrico que se asume como universal, y todo lo que no constituya a éste es suprimido, silenciado, sesgado, marginado o «subalternizado». La proyección cultural de la negritud desde la «otredad» ha generado lecturas jerárquicas, inferiores, exóticas y reduccionistas.

El feminismo negro, con un gran ímpetu, ha reivindicado la importancia de significar a partir de la lucha y la resistencia individual y colectiva narrativas propias auto-referenciales, a través de la de-construcción y partiendo de la categoría *de no-mujer* (Jabardo, 2012: 33), para construir y negociar simultáneamente otras categorías propias disponibles, generando así epistemologías alternativas desde la «voz propia». Como reivindicaba Hazel Carby, solo a partir de la crítica de las mujeres negras a la historia androcéntrica que tantas «ausencias» y distorsiones ha suscitado, se podrá generar la propia historia, la *herstory* (Carby, 1982)²⁴.

²³ En el caso de Nira Yuval Davis y Floya Anthias son interesantes los estudios de la interseccionalidad a través del género y etnicidad en el sureste de Londres en la década de los 80 (1983, 1992).

²⁴ En su texto fundamental (1982) "White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood", pone de manifiesto la importancia de las mujeres negras en Gran Bretaña para generar narrativas propias desde la «triple oppression of gender, race and class», desvelando cómo el racismo y el sexismo contribuyen a generar un «sistema común» fundamentado en la diferencia «natural» y «biológica». Además, problematiza la aplicación «universal» de tres conceptos fundamentales: «familia», «patriarcado» y «reproducción», que, según la autora, se vuelven contradictorios cuando se aplican a las vidas y experiencias de las mujeres negras.

Autoras fundamentales como Hazel V. Carby y Pratibha Parmar y, en el ámbito de los Estudios Culturales, Paul Gilroy, Stuart Hall, entre otros, lideraron en la década de los 60 el grupo *raza y política* del Center for Contemporary Cultural Studies (CCS) de la Universidad de Birmingham, contribuyendo a lo que el mismo Hall denominó "el giro de la clase a la raza y el género" (Jabardo, 2012: 46). Un movimiento organizado y protagonizado por las mujeres negras y migrantes en torno a las opresiones compartidas, muy necesario en su momento histórico, donde lo marginal deja de ser el *objeto* de interpretación y de iluminación, y se expropián los cuerpos de teoría y de conocimiento para las propias auto-narrativas (Parmar, 2012: 246). Sin embargo, ha de trascender y no quedarse ahí, las políticas de la identidad han de caminar hacia nuevas *tentativas de formulación* (ibídem. 251); y la política como articulación (ídem). La producción cultural de las mujeres negras debe producirse en la negociación activa entre estas nociones objetivas de «nosotras» (como mujeres, negras, lesbianas o de clase trabajadora) y las experiencias subjetivas de desplazamiento, alienación y «otredad».

Las autoras Alexander y Mohanty aluden a la importancia del paradigma de la descolonización que centra el foco en el "poder, la historia, la memoria, el análisis relacional, la justicia -no únicamente en la representación- y la ética" (2004: 148). Este modo de mirar y generar conocimiento desafía "el modo en que la racionalización, la heterosexualización, la polarización de clase y la creación de pobreza operan en la organización capitalista" (ídem). En esta misma línea, la crítica de María Lugones nos recuerda cómo se constituyó el capitalismo eurocentrado global a través de la colonización, introduciendo diferencias de género donde, anteriormente, no existía ninguna (Lugones, 2008: 86). Las investigaciones de la autora han sido referenciales en el campo de la interseccionalidad en América Latina, y proporcionan una crítica a cómo los análisis interseccionales que se basan en la separación categorial son opresivos, reproducen la lógica colonial y nos acaban conduciendo a la ceguera epistemológica. Lugones explicita lo que denomina *sistema moderno colonial de género*, un concepto fundamental a partir del modelo explicativo de Aníbal Quijano acerca del *patrón de poder global capitalista*²⁵, que le proporciona un buen argumento explicativo inicial

²⁵ Lugones, en su intento de expandir y complejizar el marco analítico de Quijano, incluye en el análisis de la colonialidad del poder diferentes elementos que, según la autora, están "inscriptos hegemónicamente en el significado mismo del género" (2008: 78). Estos elementos refieren el dimorfismo biológico, el patriarcado y el heterosexualismo. Son elementos que no podemos obviar y están históricamente situados y son fundamentales a tener en cuenta en el análisis, y de los que Quijano

para entender los procesos de entrelazamiento de la producción de raza y género sobre la lógica de ejes estructurales: la colonialidad del poder y la modernidad. El *sistema moderno colonial de género* de Lugones nos permite "ver la imposición colonial, (...) hacer visible lo instrumental del sistema de género colonial/moderno en nuestro sometimiento -tanto de los hombres como de las mujeres de color- en todos los ámbitos de la existencia" (ibídem. 77).

La autora dirigirá su crítica al modelo explicativo de Quijano, en tanto tiene un alcance limitado:

presupone una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos (...) acepta el entendimiento capitalista, eurocentrado y global de género y por tanto su marco analítico no descubre las formas en que las mujeres colonizadas, no-blancas, que no entraban en el concepto de mujer hegemónica, fueron subordinadas y desprovistas de poder (ídem).

Por tanto, la autora cuestiona el uso del concepto género como parte de la organización social en las sociedades precolombinas, y lo considera una imposición producto de la modernidad que es, por definición, eurocentrada. Argumenta todo su planteamiento apoyándose en el ejemplo que muestran los estudios de Oyérónké Oyewùmi referidos a la sociedad Yoruba en 1997²⁶, que ponen de manifiesto que el «género» como categoría analítica no deja de ser una herramienta de dominación occidental que designa dos categorías sociales contrapuestas binaria y jerárquicamente (ibídem. 87). Un artefacto impuesto en muchas sociedades de la América precolonial, pues "los/as investigadores siempre encuentran el género cuando lo están buscando" (Oyewùmi en Lugones, ídem). En este sentido, el patriarcado no puede significarse como una categoría transcultural válida (ídem.). Así, las aportaciones de Lugones nos hacen reflexionar y entender "hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema de género" (ibídem. 93), mediada por una "lógica de constitución mutua" (ídem).

En esta línea, traigo a colación las reflexiones de Hazel Carby (1982) y su incidencia en la historicidad, pues la autora re-significa en clave transcultural el *sistema sexo-género*,

no ha tomado conciencia "debido a su propia aceptación del significado hegemónico del género" (ídem). Estos elementos son constitutivos de lo que denomina el *sistema de género moderno/colonial*.

²⁶ Según Lugones (2008), esos estudios revelan cómo el sistema opresivo de género occidental fue impuesto en la sociedad Yoruba y colonizó su sistema de organización social.

que ya Gayle Rubin años atrás había teorizado²⁷. Para Carby, los sistemas de sexo/género inducidos por la opresión colonial y los cambios en los patrones de parentesco que resultan de la migración deben entenderse y evaluarse desde los propios términos y las propias lógicas de cada sistema de sexo-género específico. Puesto que cualquier patrón de subordinación debe ser historizado, sólo cobran su sentido históricamente, nunca son un producto inevitable de las estructuras familiares patológicas.

Las teorías de la interseccionalidad desde el feminismo postcolonial y el feminismo negro han ido progresivamente descentrando al sujeto feminista occidental, así como sometiendo a crítica los procesos de generación del conocimiento en las Ciencias Sociales, que se revelan como hegemónicos y no tienen en cuenta los marcos contextuales históricos-sociales específicos. En este sentido, es fundamental revisar las viejas inercias producto de los *legados coloniales*²⁸, que Alexander y Mohanty consideran «el imaginario de una herencia», que es útil para "cartografiar las continuidades y discontinuidades entre las prácticas contemporáneas y las heredadas en las viejas formaciones estatales y capitalistas" (2004: 150). Resulta fundamental, por ejemplo, repensar los términos de las dicotomías occidentales independientemente de las articulaciones y relaciones de poder que los unen, ¿podríamos pensar el Sur como si no hubiese Norte? Este sería un buen comienzo para desarticular las relaciones de poder en las que se asientan, así como desvelar otras relaciones alternativas que han estado ofuscadas por las dicotomías hegemónicas (De Sousa, 2009: 108). Como nos apuntan las feministas negras y postcoloniales, es fundamental tener como referente el elemento de la historicidad y rescatar el "uso de las herencias específicas en torno a historias no hegemónicas que interrumpen la dominación estatal y capitalista" (Alexander y

²⁷Gayle Rubin en 1975 define por primera vez el sistema sexo/género como "un conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas" (1996: 44). Rubin define un sistema de producción social y cultural que produce y reproduce los roles de género, mediante la codificación de significados sociales, con el objetivo de mantener la subordinación de las mujeres a los hombres a través del parentesco, la institución de la heterosexualidad obligatoria.

²⁸ En esta tarea crítica de analizar los legados coloniales, el Estado se convierte en un elemento central. Las autoras establecen simetrías entre los estados poscoloniales y los estados capitalistas, en los que se vincula la heterosexualidad con la ciudadanía, desprenden prácticas de sexualización y racialización de la población, colonizan y disciplinan los cuerpos de las mujeres, fundamentalmente de las *Mujeres de Tercer Mundo* de diferentes formas: como obreras globales, trabajadoras del sexo o a través de fundamentalismos religiosos, como responsables del pecado y la transgresión, como portadoras de la cultura, como madres y esposas, producto de la familia nuclear occidental, y criminalizadas por prostitutas y lesbianas (Alexander y Mohanty, 2004: 154).

Mohanty, 2004: 152). No podemos perder de vista que "ni siquiera la memoria es una categoría no-mediada porque en las herencias contrahegemónicas, están insinuadas las herencias de la violencia y el trauma, lo que Elizabeth Alexander ha llamado la memoria traumatizada" (ibídem. 153). Podemos decir que el feminismo postcolonial, como otros movimientos sociales, viene liderando desde décadas atrás la lucha por una *ecología de los reconocimientos* (De Sousa, 2009: 120). Desde las epistemologías del Sur, que emergen por y desde América Latina, se pone de manifiesto la necesidad de articular otra forma de conocimiento que incluya estas realidades hasta ahora suprimidas, invisibilizadas o distorsionadas desde una epistemología que podríamos denominar, tal como lo hace De Sousa, *epistemología de las ausencias*²⁹.

En este sentido, para construir un conocimiento que desafíe la lógica anterior y abogue por un enfoque feminista poscolonial, necesitamos asumir los contextos globales y trascender cualquier intento de sesgo eurocéntrico y heteropatriarcal, esto requiere entender lo local en relación con lo global, con procesos internacionales más amplios (Alexander y Mohanty, 2004: 148). Sin embargo, generar un modo de conciencia que enfrente elementos que han estado ausentes o han sido distorsionados implica crear:

1) un modo de pensar sobre las mujeres situado en los distintos contextos a lo largo del mundo, en *diferentes* espacios geográficos, más que en relación con *todas* las mujeres del planeta, 2) una concepción del conjunto de las relaciones de desigualdad entre las personas y los pueblos, (...) 3) una consideración del término «internacional» en relación con el análisis de los procesos económicos, políticos e ideológicos que ponen en primer plano las estrategias raciales y capitales.

(Ibídem. 147; énfasis de las autoras)

En relación al fenómeno migratorio, y después de superar el androcentrismo que ha caracterizado los estudios en este campo, el hombre como sujeto neutral representativo de las migraciones (Morokvasic, 1984; Catarino y Morokvasic, 2005) se abrió una fase compensatoria (Morokvasic, 2003). Los estudios contemporáneos comienzan a adoptar de alguna manera un enfoque interseccional, introduciendo progresivamente variables en relación a las migraciones como la división sexual del trabajo, o la participación femenina de las migraciones, lo que muchos autores y autoras han denominado la

²⁹ Según el autor, es una forma de conocimiento "que incluya realidades suprimidas, silenciadas o marginadas, tanto como realidades emergentes o imaginadas" (De Sousa, 2009: 87).

«feminización de las migraciones» desde una perspectiva más global, y a través de una mirada macro-estructural³⁰. Sin embargo, desde esta perspectiva, siempre se le concede una relevancia central al carácter estructural y económico de los fenómenos migratorios, algo que ha suscitado grandes críticas por ser estudios reduccionistas y continúan siendo sesgados; relegados a la función reproductiva de las mujeres (Catarino y Morokvasic, 2005) además de heteronormativos, pues siempre aluden a "mujeres heterosexuales con hijos" (Osborne *et al.*, 2012: 25). Sin embargo, cada vez son más frecuentes aquellos que conceden un lugar privilegiado al género y a la sexualidad y su articulación con otras variables en los procesos migratorios. En referencia al tema que nos ocupa, y trascendiendo los enfoques clásicos desde los que se han abordado históricamente las migraciones, necesitamos centrar la atención en un análisis que se detenga específicamente en la interacción entre género, migraciones y sexualidad(es), contexto(s) y fronteras. En este sentido, cobrarán gran relevancia los estudios culturales, y específicamente los *estudios queer*, junto con los feminismos poscoloniales que hemos ido referenciando, que no sólo buscan esas interacciones (clase, género, sexualidad) en los procesos de «racialización» dentro de la construcción de las subjetividades y su relación con las estructuras de poder, sino que también se presentan como un desafío teórico. Un desafío que indaga sobre la historicidad de las categorías y reflexiona sobre los procesos de construcción del conocimiento, a través de la crítica al legado eurocéntrico que ha «naturalizado» el conocimiento social y ha construido una forma de conocimiento «engenerizada»³¹, producto de la modernidad.

Nuestra mirada ha de dirigirse necesariamente a analizar cómo interactúan estos campos de poder durante el tránsito, qué estrategias se ponen en marcha, qué efectos producen

³⁰ Existe una variedad de trabajos encaminados a analizar los procesos de incorporación de las mujeres en la economía global (Fernández-Kelly y Sassen, 1995), la feminización de las maquilas (Bayes y Kelly, 2001), el desarrollo de la agroindustria (Barrientos 2004). Así como otros estudios específicos que abordan el impacto de las remesas en las economías globales y ponen de manifiesto procesos de co-desarrollo (Sassen, 2003, 2004). Muy frecuentes son los trabajos referidos al género y las cadenas del cuidado global (Hochschild, 2002; Sassen, 2003, 2004; Hondagneu-Sotelo, 1994, 2003, 2007, 2011) o los estudios que analizan a las mujeres como jefas del hogar en relación con los diferentes hogares transnacionales (Oso, 2008). También estudios comparativos que ponen en relación la sexualidad, las prácticas de reproducción y el mundo de los cuidados en diferentes comunidades (Hirsch, 2003), entre otros.

³¹ Según Lugones, este concepto estuvo muy presente en el campo de las Ciencias sociales y en el terreno de los Estudios de Género en Latino América en la década de los 90 (2008: 86). Para la autora, el conocimiento «engenerizado» no deja de ser una "producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como «generizada» y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género –ambos son ficciones poderosas" (ibídem. 93-94).

en las personas «trans», qué modos de subordinación se generan y qué tipo de agencias se posibilitan, y, en definitiva, cómo se articulan y (re)configuran las subjetividades de las mujeres y qué nuevas significaciones se producen en el camino. Desde el entendimiento que la construcción de la subjetividad es una continua transgresión de fronteras productoras de significados, poderes y estructuras. Y resulta fundamental la revalorización de los discursos de «las minorías» y la afirmación de los saberes subyugados como parte de la crítica al discurso colonial, y también de la crítica feminista a la cultura y al feminismo occidental (De Lauretis, 1993: 9; énfasis propio). Se torna necesario entonces llevar a cabo un análisis interseccional para abordar las configuraciones intersubjetivas de las personas «trans» en contextos de tránsito. No se trata de establecer jerarquías entre las variables a analizar en los procesos de tránsito de las personas (género, sexualidad, raza, clase social, estatus migratorio, edad, etc.); por el contrario, se trata de dar luz a esas articulaciones o constelaciones identitarias que emergen en un contexto tan específico y plural al mismo tiempo, un «contexto de contextos», como se entiende que es el contexto migratorio mexicano. Entonces, resultará evidente pensar que no podemos proceder de otro modo que no sea mediante la mirada interseccional, entendiendo la interseccionalidad como una lupa específica, una herramienta teórico-analítica que permite interrelacionar los distintos ejes que interactúan en las construcciones de las subjetividades de estas personas «trans» y que influirán en las formas de enfrentar y desempeñar los diferentes procesos de tránsitos en sus devenires migratorios.

1.6 ¿Desde dónde mirar? Del feminismo postestructuralista al postfeminismo.

1.6.1 (Des)situando al sujeto del «feminismo».

El objetivo primordial dentro de los procesos de investigación en el trabajo que propongo no puede sino partir inicialmente de un enfoque postestructuralista, el cual empuje a deconstruir y repensar los discursos y el conjunto de categorías que se presentan como absolutas, y que han sido naturalizadas en el quehacer científico, especialmente en los procesos metodológicos. La crítica impulsada desde el feminismo postestructuralista en Occidente ilustró cómo se había reducido la distinción sexo-género a fundamentos deterministas, a la par que se asociaba a todos los binarismos

posibles, producidos en el mundo occidental y fundamentados en la diferencia sexual: «naturaleza-cultura», «privado-público», «racional-irracional», «salvaje-civilizado»³².

Los feminismos postestructuralistas occidentales apuntaron así hacia una articulación crítica del proyecto ilustrado masculino y a la noción del sujeto como categoría universal. Se requerían, por tanto, teorías que permitieran pensar en términos de pluralidades y diversidades, en lugar de unidades y universales (Scott, 1992).

Desacreditar cualquier categoría que ontológicamente hunda sus raíces en la oposición, pudiera suponer, como nos recuerda Julia Kristeva, que la lucha feminista sólo puede ser proyectada en negativo, en contra de lo que existe para poder decir ‘no es eso’ y ‘tampoco es eso’, ya que la «mujer» no pertenece al orden del *ser*, pues el orden del *ser* siempre ha sido masculino (1981: 137). Problematizar la categoría «mujer» y cuestionar la existencia de esencialismos fue fundamental, así como también problematizar la supuesta «experiencia de las mujeres», una experiencia que no es sino ficción y un hecho político de gran importancia, como nos recuerda Haraway (1995: 253). Se comienza a poner un énfasis especial en la construcción de subjetividades³³, y la importancia del lenguaje en la mediación entre los sujetos y la realidad, a través de la influencia de la filosofía postmodernista y de los trabajos postestructuralistas de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Lacan y Jacques Derrida.

Ya en la década de los 80 las reflexiones de Monique Wittig discutieron el concepto de «mujer» como núcleo referencial en la lucha política del movimiento y como sujeto del feminismo. Su aportaciones críticas apuntan hacia el sistema sexo/género, a la par que ofrecen un nuevo entendimiento del feminismo y del *sujeto lesbiano* a través de la irrupción crítica de la categoría del sexo y su posición «natural» y «función»

³² El postestructuralismo, como otras corrientes de pensamiento producidas después de la segunda Guerra Mundial, generan una crítica a las concepciones humanísticas del sujeto unificado, homogéneo y racional. El sujeto no existe como algo dado, sino que es producido en el/los discurso(s).

³³ No obstante, Alexander y Mohanty advierten que la teoría postmoderna "en su urgencia por disociarse de toda forma de esencialismo, ha generado una serie de confusiones epistemológicas en lo que refiere a las interconexiones entre localidad, identidad y construcción del conocimiento. Así, por ejemplo, cuestiones localizadas de la experiencia, la identidad, la cultura y la historia que nos capacitan para entender procesos específicos de dominación y subordinación, son a menudo rechazadas por las teorías postmodernas como reiteraciones de una «esencia» cultural o una identidad estable y unificada" (2004: 144). El discurso postmoderno produce el cuestionamiento de las categorías analíticas de raza, clase, género y sexualidad. Esto, al mismo tiempo, hace que se invisibilicen las relaciones por medio de las cuales son constituidas, además de dificultar la posibilidad de reivindicar la experiencia del racismo, si disolvemos la categoría de raza (ídem.)

explicativa, «no se nace mujer»³⁴: "no hay ningún sexo. Sólo hay un sexo que es oprimido y otro que oprime. Es la opresión la que crea el sexo, y no al revés, en clave marxista define así las relaciones de explotación de los hombres sobre las mujeres (2006: 22). Para Wittig, "masculino/femenino, macho/hembra son categorías que sirven para disimular el hecho de que las diferencias sociales implican siempre un orden económico, político e ideológico. Todo sistema de dominación crea divisiones en el plano material y en el económico" (ídem.). La autora, igual que Judith Butler lo haría años después, advirtió cómo el «sexo» es una categoría política que pretende un orden social: el mantenimiento de la heterosexualidad como *régimen político* (2006), o en palabras de Adrienne Rich: la *heterosexualidad* obligatoria como institución política (Rich, 1985), o como posteriormente aludiría Michael Warner: la *heteronormatividad* (1993). La afirmación "las lesbianas no son mujeres" de Wittig (2006) consiguió trasgredir el orden normativo, apuntando a que «la-mujer» no tiene sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales (2006: 57). La «lesbiana» de Wittig, como *desertoras o esclavas fugitivas*, rompen con el contrato heterosexual, un reto que ha de ser asumido también por las «mujeres» según la autora, que han de escapar de su clase y convertirse en *esclavas fugitivas* (ibídem. 71), una posición en la que se comprueba y se asume la acción, además de vislumbrarse la dimensión política del trabajo de Wittig.

Hay que trascender ese sistema de opuestos, pues como nos advierte De Lauretis negarse a «ser» una mujer no implica transformarse en hombre, sino que significa algo más, la «lesbiana» de Wittig no refiere a una mujer individual con una preferencia sexual determinada, más bien es una salida teórica para conformar una *conciencia feminista*³⁵ de «algo más» (1993: 19).

Para la autora, el sujeto del feminismo ha de «ser» un *sujeto excéntrico*:

Nosotras, lesbianas, mestizas, y no apropiadas otras son los términos para esta posición crítica excesiva que he tratado de delinear y rearticular de diversos textos

³⁴ Los antecedentes más inmediatos provienen de Simone de Beauvoir, quien en 1949 publica *El Segundo Sexo* (1998). Sus reflexiones apuntaban hacia cómo el «sexo» es una construcción social que determina los roles que las mujeres deben representar en los diferentes ámbitos de sus vidas. La tan famosa frase de Beauvoir sigue siendo un referente: "no se nace mujer, se llega a serlo".

³⁵ Según De Lauretis, la conciencia de la opresión no es sólo una reacción o una lucha contra la opresión, implica también una revaloración conceptual de todo el mundo social, una reorganización con nuevos conceptos, desde el punto de vista de la opresión, un llamado a la práctica subjetiva y cognitiva que se logra a través del lenguaje (1993: 18).

del feminismo contemporáneo: una posición que se logra sólo por medio de las prácticas del desplazamiento político y personal a través de los límites de las identidades sociosexuales y de las comunidades, entre los cuerpos y los discursos, y que yo quiero llamar sujeto excéntrico.

(Ibídem. 20)

Comprobamos que la categoría «mujer» ha sido una categoría incómoda para el feminismo y progresivamente se ha ido cuestionando su viabilidad como sujeto de representación o incluso liberación (Butler, 2007: 46). Como nos señala Butler, "la división en el seno del feminismo y la oposición paradójica a él por parte de las «mujeres» a quienes dice representar muestran los límites necesarios de las políticas de identidad" (2007: 51; énfasis del autxr). Por ello, "es necesario que el sujeto del feminismo se encuentre en un esfuerzo permanente de descentramiento, que adopte los puntos de vista menos valorados en el mismo seno de su movimiento" (Dorlin, 2009: 81-82). Como nos indica Butler:

para el sujeto, ser un punto de partida ya dado para la política equivale a deshacerse de la cuestión de la construcción y el ajuste político de los propios sujetos; porque es importante recordar que los sujetos están constituidos a través de las exclusiones, es decir a través de la creación de un ámbito de sujetos sin autoridad, de presujetos, de figuras de abyección³⁶, de poblaciones fuera de nuestra vista.

(Butler en Dorlin, 2009: 81)

En América Latina el debate sobre el sujeto del feminismo comenzó en la década de los 80, cuando muchas autoras advierten de las implicaciones racistas de la categoría mujer, "el término «mujer» en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales" (Lugones, 2008: 82). No podemos pasar por alto, volviendo a traer las reflexiones de Mohanty (1991), hasta qué punto las categorías señalan a un sujeto monolítico pre-dado, producto de una

³⁶ Julia Kristeva en *Poderes de la perversión* sitúa lo abyecto como "aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas. La complicidad, lo ambiguo, lo mixto" (1980: 11). Kristeva describe así la expulsión de lo que denomina abyecto como la condición necesaria para la formación sexual, psicológica y social de la identidad. "Lo abyecto es la violencia del duelo de un «objeto» desde siempre perdido" (ibídem. 24). Para transformarse en «yo», se debe renunciar a una parte de sí, que está implícita en el sujeto pero que ha de ser censurada. Así, Kristeva distingue tres categorías consideradas abyectas: la comida/residuos (fase oral), los desechos corporales (fase anal) y los signos de la diferencia sexual (fase genital).

colonización predominantemente discursiva. Tal y como nos recuerda Lugones, las categorías:

invisibilizan a quienes somos dominadas y victimizadas bajo la categoría «mujer» y bajo las categorías raciales “Black”, “hispanic”, “Asian”, “Native American”, “Chicana” a la vez, es decir a las mujeres de color (...) la autodenominación mujer de color, no es equivalente a, sino que se propone en gran tensión con los términos raciales que el Estado racista nos impone. A pesar que en la modernidad eurocentrada capitalista, todos/as somos racializados y asignados a un género, no todos/as somos dominados o victimizados por ese proceso.

(2008: 81-82)

Una mirada transversal era, pues, necesaria, como apuntaban las feministas negras y las feministas poscoloniales, que advirtiera de los peligros de los universalismos en el entendimiento y el uso de categorías como la de «mujer», desmantelando postulados erróneos que asumían las normas de género de igual manera en todos los contextos y épocas, como también descubriera las formas en qué estos discursos poseen efectos de poder que han colonizado la vida de las mujeres (Hernández, 2008: 96).

En la actualidad y especialmente en las últimas décadas, nos hemos ido adentrando en un horizonte postgénero, caracterizado por proyeccion(es) epistemológica(s) alternativa(s) a la diferencia sexual que parten de la desmitificación y la des-identidad (es), discursos muy próximos al postestructuralismo, impulsado por autorxs como Donna Haraway, Teresa de Lauretis, Julia Kristeva, Judith Butler o Paul B. Preciado que persiguen que el paradigma de la diferencia sexual y todas las epistemologías que le envuelven queden desacreditadas, en un intento de descentrar al sujeto y sus tácticas epistémicas universalizadoras (Butler, 2007: 236). Fundamentalmente, me centraré en parte de las reflexiones de Teresa De Lauretis³⁷ en relación al sujeto del feminismo, pues resultan fundamentales y apuntan hacia un camino diferente y viable para el feminismo, que pasa por el análisis crítico de comprobar cómo se establece y se reproduce la relación de «las mujeres» con «la mujer», y una re-elaboración teórica de la idea de *experiencia* (De Lauretis, 1992: 253). Para la autora, el sujeto del feminismo es un sujeto que no ha sido definido todavía y está en proceso de definición, una

³⁷ La autora establece una diferencia entre «la mujer» entendida como una construcción ficticia y «las mujeres» como sujetos históricos reales (De Lauretis, 1992).

construcción teórica (2000: 44; énfasis de la autora), y nos advierte que el feminismo no puede situarse fuera de la ideología del género:

tanto dentro como fuera del género las mujeres son objeto de representación, pero al mismo tiempo carecen de representación. Que las mujeres sigan convirtiéndose en Mujer, sigan siendo prisioneras del género, como el sujeto de Althusser continúa siendo prisionero de la ideología, y que nosotras persistamos en esta relación imaginaria aun sabiendo, como feministas, que no somos esto, sino que somos sujetos históricos gobernados por relaciones sociales reales, que incluyen ante todo el género: esta es la contradicción sobre la que se construye la teoría feminista y es su misma condición de posibilidad.

(Ídem.)

De Lauretis asocia la subjetividad a la noción de *experiencia* y la sitúa en términos de *proceso*, de carácter continuo, y cuyo final es inalcanzable o diariamente nuevo, es a través de ese proceso en el que "uno se coloca a sí mismo o se ve colocado en la realidad social, y con ello percibe y aprehende como algo subjetivo (...) esas relaciones - materiales, económicas e interpersonales- que son de hecho sociales, y en una perspectiva más amplia, históricas" (Ídem.; énfasis de la autora). La experiencia, por tanto, designa un proceso continuo por el cual se construye semiótica e históricamente la subjetividad (De Lauretis, 1992: 288). En este sentido,

para cada persona, por tanto, la subjetividad es una construcción sin término, no un punto de partida o de llegada fijo desde donde uno interactúa con el mundo. Por el contrario, la experiencia es al efecto de esa interacción y se produce, no mediante ideas o valores extremos, causas materiales, sino con el compromiso personal, subjetivo en las actividades, discursos e instituciones que dotan de importancia (valor, significado, y afecto) a los acontecimientos del mundo.

(Ibídem. 253)

Sus aportaciones son cruciales en el presente trabajo, en tanto que además de que rehúyen caracterizar la subjetividad en términos esencialistas, resaltan la importancia de los hábitos que, junto con el lenguaje, generan y producen significado³⁸.

³⁸ Toma el concepto de *hábito* de Peirce como producto de una serie de "efectos de significado" producidos en la semiosis, la autora define así la experiencia como "el complejo de hábitos resultado de la interacción semiótica del «mundo exterior» y del «mundo interior», engranaje continuo del yo o sujeto en la realidad social" (ibídem. 288; énfasis de la autora). Siendo el sujeto de la semiosis para la

El género, por tanto, no es un núcleo pre-dado, siempre es un constructo interceptado por las costumbres y los hábitos, lo sitúa en términos de representación, lo que no significa que no tenga implicaciones concretas o reales, tanto sociales como subjetivas, en la vida material de las personas (De Lauretis, 2000: 36).

En las reflexiones post-género y los debates post-diferencia sexual contemporáneos, como aquellos que proponen muchas de las autoras de la denominada Tercera Ola del Feminismo, las lógicas binarias quedan desarticuladas sin ningún sentido aparente, pues se desmitifican los esencialismos que han ido construyendo identidades ficticias y al sujeto heredado de la modernidad. Se plantea así un horizonte en el que, como nos advierte Donna Haraway, la naturaleza y la cultura son remodeladas y la primera ya no puede ser un recurso dispuesto a ser apropiado o incorporado por la segunda (1995: 256).

Me refiero a un horizonte en que los sujetos, despojados de su identidad esencial, son resituados como criaturas híbridas o *cyborgs*³⁹ (Haraway, 1995) o *cuerpos-habla* (Preciado, 2011). El *cyborg*, una criatura en el mundo postgenérico, no tiene relaciones con la bisexualidad, ni con la simbiosis preedípica, ni con el trabajo no alienado u otras seducciones propias de la totalidad orgánica, mediante una apropiación final de todos los poderes de las partes en favor de una unidad mayor (Haraway, 1995: 255). Tal como nos indica Preciado, estamos asistiendo a una mutación postcolonial de los dispositivos biopolíticos de producción y control del cuerpo, el sexo, la raza y la sexualidad (2009: 24).

autora "el lugar, el cuerpo, en que tiene lugar y se realiza el efecto de significado del signo" (ibídem. 289; énfasis de la autora).

³⁹ Los planteamientos postestructuralistas que alimentan la política del *cyborg* están, a su vez, nutridos por la biopolítica de Michel Foucault. Los sujetos *cyborgs* en este nuevo giro desarticulan los esencialismos constituidos y a un sujeto heredado de la modernidad, constituido desde la oposición mente-cuerpo. El *cyborg* como un "organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción (Haraway, 1995: 253).

1.7 ¿Quiénes habitan la categoría de personas «trans»? (Des)situando etiquetas socializadas.

Siguiendo el conjunto de herencias mencionadas con anterioridad, el presente trabajo pone especial énfasis en la producción simbólica y de subjetividades⁴⁰ de las personas «trans» durante los procesos de tránsito(s) migratorio(s). Rehúye de categorías estanco ya pre-establecidas y determinadas con anterioridad de corte esencialista y/o homogeneizante como por ejemplo: «mujer», «transexual», «migrante» o «identidad»⁴¹. Por el contrario, con la noción «trans» se pretende partir y transitar por el conjunto inagotable de experiencias de género, que no agoten la posibilidad de imaginar otras opciones y que rebasen el sistema heterocentrado y vacilen entre las categorías de «lo masculino» y «lo femenino». Subjetividades que den cabida a la pluralidad y siempre en relación a los contextos de tránsito o tránsitos. Para, de esta forma, poder generar una suerte descriptiva de experiencias que resignifiquen y amplíen el concepto de frontera(s); materiales, simbólicas, corporales, etc. Así como también contribuyan a generar nuevas miradas sobre las construcciones y (re)significaciones de las subjetividades de estas personas en las que el cuerpo o lo(s) cuerpo(s) juegan un papel crucial en los *contextos de tránsito migratorio y/o integración*, situados fundamentalmente en la frontera sur mexicana. Como nos recuerda la antropóloga Amelia Viteri, siempre teniendo en cuenta que "al cruzar una frontera, entendimientos previos sobre la identidad en relación a construcciones de raza y sexualidad son reorganizados conforme a las clasificaciones de la nueva geografía" (2008: 94).

⁴⁰ Entiendo la noción de *subjetividad* siempre ligada a la *de experiencia* en un doble sentido, como afirma De Lauretis: como sometimiento o sujeción a determinadas constricciones sociales y como capacidad de autodeterminación, autodefensa, resistencia a la opresión, a las fuerzas del mundo externo, pero también a las que actúan en el mundo interno (2000: 154). En este sentido, la noción de *sujeto* es doble de igual modo: 1) ser, persona sujeta -sometida- a reglas, constricciones, normas sociales más o menos rígidas (por ejemplo, las reglas del sistema de parentesco; las constricciones que definen las clases sociales; las normas que regulan los comportamientos y las expectativas de género, los discursos pseudo-científicos, además de ideológicos, sobre la raza, etnia. etc.); pero también 2) sujeto dotado de existencia ("yo"), que posee la capacidad de obrar; sentido de sujeto gramatical: quien existe, obra, cumple las acciones descritas por el predicado (idem.)

⁴¹ No se parte del entendimiento de la «identidad» como algo estático y consolidado en términos de esencia, sino que se sitúa en términos de construcción dinámica y posición múltiple frente a vario(s) «Otro(s)» (Hall, 2010; Brah, 2011). Sin embargo, es posible que "la multiplicidad, la contradicción y la inestabilidad de la subjetividad se significa como dotada de coherencia, continuidad y estabilidad; como poseedora de un núcleo en constante cambio, pero un núcleo, al fin y al cabo que se enuncia en un momento dado como el «Yo»" (Brah, 2011: 152).

En este punto, sería conveniente especificar a qué nos estamos refiriendo con el término de personas «trans» o con lxs «trans» que se encuentran en los *contextos de tránsito migratorio y/o integración*. ¿Cómo se construye y se negocia socioculturalmente esta categoría, o ¿quiénes habitan esta categoría?

Cuando inicié la presente tesis doctoral, me refería a las personas «trans» siempre desde el atributo inicial de «mujeres», es decir como «mujeres trans». En una de las fases etnográficas en la frontera sur mexicana, problematicé esta categoría *Etic*, y llegué a la conclusión de que no era sino una categoría impuesta por mi bagaje teórico previo y mi socialización heterocentrada, pues lxs informantes nunca se referían a ellxs mismxs como «mujeres trans», sino como «trans» o como *mampos*. Esta última es la auto-enunciación que emplean algunxs para referirse a ellxs mismxs y su proyección de género. Esta auto-identificación o *identificación estratégica*⁴² (Preciado, 2003) concebida como derecho personal (Maffia, 2003: 33) es un término resignificado en primera persona, pues cuando es enunciado por la «otredad» y según desde que posición se enuncie, puede ser peyorativo, empleado y percibido como un insulto que les proyecta públicamente como «cuerpo abyecto». Sin embargo, pudiera producirse en cierto sentido una inversión que transforma la lógica de repudio mediante la cual se engendró el término, superando y resignificando el agravio (Butler, 2002: 314), una reapropiación de los marcos que sostienen el «discurso de odio».

A veces lxs «trans» generan procesos de *des-identificación*⁴³ (Preciado, 2003), otras son autorreferidas en «femenino», otras en «masculino», otras transgrediendo ambas y sembrando cierta disidencia, y otras, brincando de una a otra según el contexto y las circunstancias. Ahí problematicé parte de mi tradición y de mis marcos de entendimiento previos, dándome cuenta cómo la categoría de «mujeres trans» con la que acudía al campo de estudio recreaba un sujeto monolítico pre-dado (Mohanty, 1991) que inventaba una enunciación ficticia de estas personas, siendo mi lógica occidental la que las nombraba. En este sentido, por ejemplo, referir o distinguir entre las categorías *transexual*, o *travesti*, además de no corresponderse a la realidad y

⁴² Alude Preciado a esas identificaciones negativas que se han convertido en lugares de producción de identidades que resisten a la normalización, poniendo como ejemplos occidentales a las "bolleras" o "maricones" o personas transgénero, donde se transforman en los sujetos de la enunciación (Preciado, 2003: 162).

⁴³ Formulación de Teresa De Lauretis que utiliza Preciado como una estrategia política de las *multitudes queer*, así la des-identificación "surge de las bolleras que no son mujeres, de los maricas que no son hombres, de los trans que no son ni hombres ni mujeres" (Preciado, 2003: 161).

responder más a un constructo teórico occidental, sería un ejercicio metodológico de etnocentrismo que, lejos de aproximarse y comprender el universo simbólico de estas personas, lo inventaría. El uso inicial de «mujeres trans» en el marco conceptual de mi investigación respondía a la epistemología sexo-género heteronormativa que sustenta la «inercia» socializada de género, y nos conduce a pensar en esa lógica cruzada en la que se sostiene la «transexualidad» occidental. En estos términos, las personas «trans» presentes en las rutas migratorias serían «hombres biológicos» con una anatomía y genitales fundamentalmente masculinos, que performan expresiones de género femeninas a través de diferentes rituales de género en relación con la corporeidad, la apariencia, la gestión del espacio, el habla, la forma de caminar, la vestimenta y el uso que se hace de ella, etc. Éste que se presenta no es otro que un conocimiento «naturalizado» del género que se basa en una serie de inferencias culturales que pueden llegar a ser incorrectas, pero que resultan de las categorías mediante las cuales vemos (Butler, 2007: 27). Como nos recordaba Butler,

Si pensamos que vemos a un hombre vestido de mujer o a una mujer vestida de hombre, entonces estamos tomando el primer término de cada una de esas percepciones como la «realidad» del género: el género que se introduce mediante el símil no tiene «realidad», y es una figura ilusoria. En las percepciones en las que una realidad aparente se vincula a una irrealidad, creemos saber cuál es la realidad, y tomamos la segunda apariencia del género como un mero artificio, juego, falsedad e ilusión (...) El instante en que nuestras percepciones culturales habituales y serias fallan, cuando no conseguimos interpretar con seguridad el cuerpo que estamos viendo, es justamente el momento en el que ya no estamos seguros de que el cuerpo observado sea de un hombre o de una mujer. La vacilación misma entre las categorías constituye la experiencia del cuerpo en cuestión. Cuando tales categorías se ponen en tela de juicio, también se pone en duda la *realidad* del género: la frontera que separa lo real de lo irreal se desdibuja. Y es en ese momento cuando nos damos cuenta de que lo que consideramos «real», lo que invocamos como el conocimiento naturalizado del género, es, de hecho, una realidad que puede cambiar y que es posible replantear, llámese subversiva o llámese de otra forma.

(2007: 27-28; énfasis del autxr)

Desde entendimientos etnometodológicos podemos pensar que hay un proceso de atribución genital y de atribución de género que se realiza en base a los *genitales culturales*, siempre basándonos en áreas observables de autorepresentación, o en base a la articulación de la apariencia física en público o el mismo habla, como nos recuerdan Suzanne Keesler y Wendy MacKenna (1978), influidas por esa acción natural de *hacer el género* mostrada anteriormente por Harold Garfinkel en 1967 que nos conduce a reproducir un mundo de género dicotómico, invariable y «naturalizado». Los *genitales culturales* serían, por tanto, esa atribución genital que le asignamos a un cuerpo a partir del conjunto de estereotipos de género, criterios culturales de reconocimiento que hemos aprendido (Soley-Betrán, 2009: 2015). Esta «inercia» socializada opera de manera automática, como indicaba Butler, frente al cuerpo de una persona «trans» creemos saber cuál es la «realidad» de su anatomía, en función de la apreciación que hacemos de su vestimenta, del uso que hace de ésta, y de cómo articula el cuerpo. Esto sucede porque inferimos ese conocimiento, y acabamos concluyendo que se concibe a sí misma como una mujer o, al menos, quisiera «pasar por ella».

Este proceso de atribución sucede frecuentemente en Occidente, pues al pensar en «mujeres transexuales», automáticamente somos interpeladx por imaginarios colectivos asentados en imágenes de mujeres travestidas, con una aparente fisionomía masculina, muy popular se hace la frase «mujeres encerradas en cuerpos de hombre». Esta acepción está muy presente en sociedades occidentales, recrea una noción esencialista que presupone la existencia de una identidad de género nuclear⁴⁴, anclada en un sistema binario de género y presupone una coherencia y continuidad entre identidad, sexo (cuerpo) y deseo sexual. Lo que nos conduce a pensar que todas, si no muchas, de las personas «trans» sienten el deseo de hormonar sus cuerpos y/o someterse quirúrgicamente a la «cirugía de reasignación»⁴⁵, para «corregir» sus genitales y

⁴⁴ Stoller (1968) asentó la idea de la existencia de una identidad nuclear de género, como una convección interior de pertenencia a un género en concordancia con el sexo. Este concepto facilitó la utilización en la década de los 70 de «disforia de género», construyendo así una categoría médica, y convirtiendo a la «transexualidad» en una patología.

⁴⁵ Refiere al proceso quirúrgico mediante el cual se modifican los genitales biológicos de una persona para que haya una «correspondencia» con el género sentido, concebido en términos binarios. Sin embargo, esta intervención, además de ser el resultado de patologizar «lo trans» y convertirlo en una categoría médica, frecuentemente antepone una lógica occidental al posicionar un modo único de concebir y proyectar aquellas expresiones y corporalidades que desbordan lo cis-normativo. De esta forma, presupone el hecho de que todas las personas «trans» quieren intervenir sus cuerpos a nivel quirúrgico o médico, y que, si las condiciones materiales o económicas lo permitieran, abogarían por este tipo de cirugía. Esto no es sino el producto de un discurso occidental que se asume como

presentar así una coherencia con los mandatos heteronormativos, pues el género adquiere parte de su significado en el cuerpo.

Sin embargo, esto no tiene por qué corresponderse y más cuando nos referimos a contextos centroamericanos, como Honduras, El Salvador o Guatemala, de los que son originarias las personas «trans» protagonistas del presente trabajo. En estos estados frecuentemente no existe una cobertura pública sanitaria que se dirija en este sentido y financie tratamientos hormonales y/o quirúrgicos para aquellas personas que quieran transitar de género, por lo que no es una opción disponible. Es por esto por lo que muchas personas no contemplan el hecho de intervenir quirúrgicamente sus cuerpos para ajustarse al binarismo de género, por estar fuera de sus recursos y posibilidades materiales. Para otras personas directamente es una cuestión que no contemplan en sus vidas, independientemente de cuál sea la cobertura del estado, pues sí se identifican con las partes de su cuerpo incluido el pene. En otras circunstancias, sí hay una intención incluso en la misma travesía migratoria de intervenir y modificar el cuerpo, a veces generando procesos de «feminización», a través de dispositivos biotecnológicos específicos que pueden comprender procedimientos estéticos, hormonales y/o quirúrgicos.

Entonces lejos de representar a una categoría excluyente, estática y «naturalizada», estoy poniendo en evidencia la inestabilidad del binarismo del género a través de la categoría «trans», pues aludo siempre a un conjunto plural de subjetividades y expresiones de género fluidas, que no tienen por qué coincidir con imaginarios hegemónicos asentados en imágenes de «mujeres travestidas» que presuponen la existencia de una identidad de género nuclear, anclada en el sistema normativo de género. En definitiva, en el intento de rehuir la definición occidental de la «mujer transexual», con la categoría «trans» me referiré a aquellas personas que se encuentran en procesos de tránsito y/o integración en México, se reconocen o no, dentro del sistema binario sexo-género, pudiendo sentir que existe o no, una correspondencia entre sus genitales y el género asociado, y que vacilan transitoria y gradualmente entre las categorías «masculino, femenino» y otras necesariamente no normativas y las resignifican en cada contexto pertinente. Por tanto, cobran relevancia en el análisis las

hegemónico, pero que no siempre se corresponde ni siquiera en los mismos contextos que comprenden Occidente.

identificaciones y expresiones de género diversas que definan a lo «trans» como *transiciones* necesariamente inagotables, que no proyectan puntos de llegada necesarios ni se encierran en dicotomías fijas, sino que brincan a través de ellas en cada contexto y generan en una misma persona un sinfín de experiencias subjetivas, todas ellas variables e inestables.

Pareciera que habitar la categoría «trans», o *mampo* en los procesos migratorios es más un desafío, un reto, una amalgama de idas y venidas que una aspiración a una «identidad estable». Esta pluralidad se traduce, por ejemplo, en los contextos de tránsito en los que podemos encontrar a aquellas personas que habitan cuerpos que se dirigen a encarnar el imaginario de la «feminidad hegemónica» en cierto espacio y tiempo, otro(s) cuerpo(s), por el contrario, no se ceñirán a ésta y jugarán con una ambigüedad latente, y otros performarán atributos codificados como «femeninos» y «masculinos» simultáneamente bajo la lectura de los «otros». Pero estas manifestaciones y actos corporeizados *actuados* no ocurren siempre de manera estable, pues siempre obedecerán al contexto que se esté interpretando, sus posibilidades y/o vulnerabilidades y la audiencia que tengan delante en ese momento específico. Sin embargo, no olvidemos en cualquiera de los casos, que identificarse con un género bajo los regímenes de la *matriz heterosexual*⁴⁶ en términos de Butler, implica identificarse con una serie de normas realizables y no realizables. El hecho de "ser hombre" o "ser mujer" son cuestiones internamente inestables, siempre mediadas por la ambivalencia (Butler, 2002: 186), considerar que se puede habitar una categoría u otra por completo es una ilusión, ya que toda identificación tiene un costo, que pudiera ser la pérdida de algún otro conjunto de identificaciones, la aproximación forzada a una norma que no elegimos, sino que nos elige, pero que nosotrxs ocupamos, invertimos y resignificamos, así la norma nunca logrará determinarnos por completo (ídem).

Según Soley-Beltrán, las *identidades trans* son personas migrantes de género, un ejemplo de las idealizadas normas de género que rigen la vida, personas que "ocupan un espacio fronterizo situado en los márgenes de lo que los discursos hegemónicos definen como la normalidad, y es precisamente en este espacio liminal donde se aprecia la construcción de las propias normas" (2014: 24). Esto implica tomar conciencia de igual modo en el plano metodológico, y no dejarnos arrastrar por la inercia dicotómica del

género, y no recurrir directa o indirectamente a la búsqueda de estereotipos en los procesos de abstracción en el transcurso de la investigación. Pues no hay un solo modo que se asuma como «el original» o «el verdadero» de encarnar la categoría «trans», igual que todas las demás existentes, y dependerá de las marcas identitarias -clase social, etnia, edad, sexualidad, estatus migratorio, etc.- que se entrelazan y hacen que estas personas se sitúen y encarnen sus vidas de diferentes formas, en función de la propia experiencia y de las circunstancias vitales, habitando simultáneamente las diferentes categorías disponibles. Como afirma Avtar Brah,

(...) No existimos simplemente como mujeres, sino como categorías diferenciadas, tales como «mujer de clase trabajadora», «mujer campesina» o «mujer migrante». Cada elemento hace referencia a una especificidad en la condición social. (...) El signo «mujer» tiene su propia especificidad constituida dentro de y a través de configuraciones históricamente específicas de relaciones de género. Su flujo semiótico asume significados específicos en los discursos de diferentes «experiencias de ser mujer» en los que llega a simbolizar trayectorias históricas, circunstancias materiales, y experiencias culturales particulares. La diferencia en este sentido es la condición social.

(2011: 131; énfasis de la autora)

Stuart Hall además añade que las identidades son posiciones que el sujeto está obligado a adoptar, a pesar de saber que son representaciones construidas sobre una «falta», sobre una división desde el lugar del Otro (1996: 6). En este sentido, nunca podemos perder de vista que todas y cada una de las categorías «trans» o «mujer trans» o «migrante trans» o «mujer migrante» etc.- siempre serán categorías «racializadas y generizadas», las representaciones sociales construyen a la «mujer-trans-migrante» en una encarnación del sujeto como unidad racializada de mano de obra. Es por ello que, como insiste Brah, hay que establecer una distinción fundamental entre utilizarla como categoría discursiva de «representación» y utilizarla como sujetos históricos, situados y encarnados, con circunstancias personales y colectivas diferentes y cambiantes (2011: 160-161).

1.7.1 Los *contexto(s) de tránsito migratorio e integración*: Un «contexto de contextos».

Los múltiples contextos migratorios que la *diáspora trans* en tránsito recorre en sus devenires migratorios se tornan fundamentales en la intersección de las diferentes fronteras corporeizadas y conducen a estas personas a generar formas de habitar y significar las diferentes categorías que les son adjudicadas por lxs «Otrxs» en sus devenires migratorios: «trans», «mampo», «indocumentadx», «migrante», «centroamericanx» y que toman su sentido en la lectura e interpretación que hagan de los diferentes contexto(s) o proceso(s) de tránsito(s). En este sentido, sería bueno identificar los diferentes contextos a los que nos estamos refiriendo, pues los *contexto(s) de tránsito migratorio y/o integración* implican diferentes dinámicas interrelacionales siempre atravesadas por determinadas relaciones de poder, así como por las posibilidades que asume el sujeto en cuanto a la intersección del género, la sexualidad, la clase social, la raza, el estatus migratorio, etc. Ambos contextos son espacialmente los mismos, pues refieren a aquellas rutas migratorias⁴⁷ y a las comunidades próximas a las zonas por donde las personas migrantes transitan en sus devenires migratorios. Sin embargo, la situación de permanencia o no, y la participación en mayor o menor medida en la comunidad son las que producen la diferencia y las que generarán otras dinámicas relacionales, pudiendo ocurrir que los *contextos de tránsito* se conviertan en *contextos de integración*. Específicamente, se entienden por *contexto(s) de tránsito migratorio* aquellos contextos de investigación que conciernen el conjunto de zonas y rutas migratorias extendidas en la parte del sur de México que las personas migrantes recorren frecuentemente con el objetivo imaginado de «llegar a EE. UU», y su estancia en ellos es pasajera. De igual modo, los *contextos de integración* refieren a los mismos contextos de tránsito migratorio, espacios intermedios en el tránsito, en los que las personas «trans» alargan su estancia o permanencia, produciéndose una integración relativa. Esto se produce fundamentalmente por varias razones: cuando la persona solicita la condición de Refugiada, y/o solicita la visa por razones humanitarias, esta última la concede el Instituto Nacional de Migración y se otorga a aquellas personas que

⁴⁷ Las rutas e itinerarios son diversos, en función de los medios de transporte utilizados: caminando clandestinamente, arriba de *La Bestia*, este último es el término designado para caracterizar la red de ferrocarriles de carga que atraviesa el sur de México hasta la frontera con EE.UU. Otra posibilidad serían las rutas a través del camión o autobús desde Centroamérica o el sur de México, y otra opción muy frecuente es pedir *ride* o aventón en zonas espontáneas, subiéndose a los trailers o camiones de los conductores que se cruzan en el camino, entre otras.

han sido víctimas de violencia en territorio mexicano y cuya vida o integridad se encuentran en peligro. Normalmente, se concede por 6 meses, aunque se puede prolongar hasta un año y es una manera de garantizar a las personas migrantes el «libre tránsito» por el país sin ser hostigada por los operativos de migración. Además, *los contextos de integración* también refieren a aquellas situaciones en los que las personas comienzan a desempeñar una actividad remunerada para la obtención de recursos económicos que les permita continuar el viaje, incluyendo en este sentido el trabajo sexual. En muchas circunstancias sucede que la persona acaba estableciéndose en territorio mexicano indefinidamente, aunque no se encuentre «regularizada» o acredite su «legal» estancia en el país.

En cualquiera de los casos, estos contextos son percibidos como múltiples escenarios transnacionales, espacios intermedios hacia «alguna parte», no siendo siempre EE. UU, que las personas «trans» habitan y de los que se apropian. En estos territorios la *diáspora trans* en tránsito irrumpe desarrollando prácticas y acciones estratégicas, actuando alternamente género(s) performativo(s) y desquiciando cuestiones de pertenencia y representación. Prácticas siempre enlazadas a un contexto que les dota de sentido, y en donde los cuerpos corporeizados de estas personas están en constante construcción y actualización. Estos actos performativos suponen en un momento dado la adscripción a un género específico, que les permita la inteligibilidad social, sorteando así el rechazo y la persecución. La precariedad y la amenaza constante de los contextos de tránsitos devienen en oportunidades continuas de re-significación en la subjetividad individual y colectiva de las «trans». En otras palabras, la *diáspora trans* se constituye a través de, y cobra su sentido en esos desplazamientos subjetivos y otro tipo de desplazamientos vividos o imaginados.

CAPITULO II. CUERPOS.

2.1 Algunos apuntes para una Antropología feminista del/los cuerpo(s)

El/lo(s) cuerpo(s) van a adquirir un significado central en los contextos de tránsito que nos ocupan, en los diferentes caminos e itinerarios migratorios de las personas «trans» protagonistas de este trabajo. Empecemos realizando una pequeña reseña histórica de la significación que ha ido tomando el cuerpo en los últimos años y cómo ha empezado a centralizarse como objeto de estudio recientemente, pues permanecía ausente en las Ciencias Sociales, considerado como un fenómeno natural y biológico, independiente de la cultura, y concediéndose prioridad epistemológica a la mente y a la razón humana. Se descartaba así toda legitimación del cuerpo en el análisis desde las Ciencias Sociales (Turner, 1994), una cuestión de la que se encargará la Antropología años después. Cuando el cuerpo abandona el campo de la «naturaleza» asentada en la dicotomía naturaleza/cultura así como todos los supuestos esencialistas que lo fundamentaban, empezamos a contemplar el cuerpo como una centralidad, como un producto cultural que es el resultado de la historia y su contexto, ensamblado por el género, la raza, la clase social, el estatus social, etc.

A continuación, vamos a hacer mención a algunos de los trabajos que han ido conceptualizado el/los cuerpo(s) desde las Ciencias Sociales y han ido generando toda una Teoría sobre el Cuerpo como modelo teórico-metodológico que se desarrolla a lo largo de la década de los 80 y fundamentalmente en los 90 del siglo XX (Esteban, 2011: 48) y que serán abordados en los siguientes apartados. Me referiré fundamentalmente a aquellas conceptualizaciones que parten de entendimientos constructivistas donde estaría como antecedente el trabajo de Marcel Mauss (1979), y de Michael Foucault (1998, 2002); más próximas al simbolismo también rescataremos las aportaciones de Mary Douglas (1988); desde la fenomenología haremos alusión a Maurice Merleau-Ponty (1993). La perspectiva de Le Breton que estaría muy próxima a la fenomenología será también situada, así como el análisis interaccionista de Goffman (1979, 2001), entre otras aportaciones. Son referenciales también los planteamientos de Thomas Csordas (1990, 1994), y su trabajo sobre el *embodiment/corporalidad*, que combina la perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty y algunas de las aportaciones de Bourdieu en su elaboración de este concepto.

Otro enfoque fundamental que detendrá nuestra atención para el tema que nos ocupa es la teoría feminista de la «agency», enriqueciendo trabajos de autores como Bourdieu, y su reflexión dialéctica entre las estructuras sociales y el sujeto como agente. Esta teoría se aproxima a lo que Mari Luz Esteban denomina «*el cuerpo como agente*», (2004, 2009, 2011). Posteriormente, haremos una mención más general a la interpretación del/los cuerpo(s) desde el feminismo de la diferencia de finales del siglo XX (donde destaca el trabajo de Hélène Cixous o Luce Irigaray), para seguidamente abordar interpretaciones desde lógicas post-diferencia sexual y *queer*. En ellas haremos hincapié en el trabajo de Donna Haraway (1995) o Paul B. Preciado (2011, 2008), para finalmente acabar con el entendimiento del cuerpo desde la *performatividad* de Judith Butler, que es un importante referente en el presente trabajo de investigación.

2.1.1 Mirada(s) constructivista(s) sobre el/los cuerpo(s)

Desde corrientes constructivistas, el cuerpo, y por tanto, la biología están mediados por lo cultural. Han sido mayoritarias las aportaciones que construyen al cuerpo como fenómeno sociocultural e histórico (Bourdieu 1986, 1999, 2000, 2007; Foucault 1998, 2002; Mauss 1979; entre otros). Los planteamientos de Foucault⁴⁸ y su análisis de *lo corporal* en relación con el poder han sido relevantes para la consideración del cuerpo dentro de la teoría social, al igual que otras aportaciones que iremos rescatando brevemente para situar el cuerpo como objeto de estudio. El cuerpo se torna un elemento fundamental en la obra de Foucault, concediéndole un lugar privilegiado en sus reflexiones que son dirigidas a explicitar cómo los distintos dispositivos y las tecnologías productos de la modernidad operan sobre los cuerpos, y a la vez son disciplinados por éstos. El cuerpo es así producto del discurso, atravesado por dispositivos de disciplinamiento, normalización, vigilancia y control. El control social sobre los cuerpos supone una regulación precisa mediante la administración de la vida, la sexualidad y la biología fundamentalmente. El autor apuntaba de ese modo a cómo las formas de gobierno se encaminan a vigilar y orientar el comportamiento humano que es regulado a través del conjunto normativo de las instituciones como la medicina, la

⁴⁸ Un concepto fundamental en la obra de Foucault es el de *biopoder* (1998, 2002) que tiene como objetivo producir y regular la vida misma. Foucault distingue así dos tipos de técnicas de control relacionadas con el *biopoder* e instauradas durante los siglos XVII y XVIII: la primera es la *anatopolítica*, entendida como una tecnología aplicada sobre cuerpos individuales, que tiene como objetivo producir cuerpos dóciles y domesticados. La segunda es la *biopolítica*, una forma de gobierno que tiene como objeto regular poblaciones humanas, así como sus procesos de vida (el cuerpo como especie).

escuela, la fábrica o el ejército, entre otras: "A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las 'disciplinas'" (Foucault, 2002: 83). Es a través de estos mecanismos del poder desde donde el sujeto interioriza y obedece las normas corporales y las encarna mediante una

política de las coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una "anatomía política", que es igualmente una "mecánica del poder", está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina.

(Ibíd. 83)

El cuerpo es así producto de una maniobra de anatomía política, que refleja las marcas que la aplicación de las disciplinas genera en los cuerpos, donde las tecnologías facilitan los procesos de dominación a través de mecanismos estratégicos y prácticas discursivas. Las aportaciones de Foucault en una de sus obras fundamentales *La Historia de la Sexualidad* (1998) desarrollaron una posibilidad viable de historizar la forma en que el cuerpo y el sexo se convierten en objetos centrales de los mecanismos de poder mediante el *dispositivo de sexualidad*. Es el poder el que produce el sexo por medio del *dispositivo de la sexualidad*, concebido como el efecto de un conjunto de tecnologías y estrategias de constitución de los cuerpos y de los sujetos, que tiene el objetivo de regular las identidades sexo/género a través de un conocimiento disciplinario sobre la sexualidad (reproductiva, heterosexual y binaria), que se asume como legítimo y «científico» y convierte así las prácticas del sexo/género en un objeto de las ciencias naturales.

No podemos dejar de rescatar las reflexiones del historiador antropólogo, lingüista y psicoanalista Michel De Certeau que, al igual que las de Foucault, contribuyeron a situar al cuerpo en una posición referencial y autónoma dentro de las Ciencias Sociales. El autor refiere "el cuerpo como algo mítico, en el sentido de que el mito es un discurso no experimental que autoriza y reglamenta unas prácticas"⁴⁹. El autor propuso una

⁴⁹ De la entrevista de Georges Vigarello a Michel de Certeau (1982).

analogía entre el cuerpo y la lengua, pues para él "cada sociedad tiene [su cuerpo], igual que su lengua (...) este cuerpo está sometido a una administración social, obedece reglas, rituales de interacción y escenificaciones cotidianas". Al mismo tiempo que advierte que el análisis del cuerpo

no revela sino fragmentos y acciones. Descubre cabezas, brazos, pies, etcétera, que se articulan en diferentes maneras de comer, saludar, cuidarse. Se trata de elementos ordenados en series particulares, pero uno nunca encuentra el cuerpo (...) Lo que forma el cuerpo es una simbolización sociohistórica característica de cada grupo. Hay un cuerpo griego, un cuerpo indio, un cuerpo occidental moderno (habría todavía muchas subdivisiones). No son idénticos. Tampoco son estables, pues hay lentas mutaciones de un símbolo al otro. Cada uno de ellos puede definirse como un teatro de operaciones: dividido de acuerdo con los marcos de referencia de una sociedad, provee un escenario de las acciones que esta sociedad privilegia: maneras de mantenerse, hablar, bañarse, hacer el amor, etcétera. Otras acciones son toleradas, pero se consideran marginales. Otras más están incluso prohibidas o resultan desconocidas⁵⁰.

Desde el ámbito de lo simbólico, siguiendo postulados constructivistas rescatamos las aportaciones más significativas de Mary Douglas referidas al cuerpo y su interacción con el mundo social. El *cuerpo social* es analizado por Douglas como un sistema de clasificación cultural, el cuerpo humano como metáfora del sistema social. Para la autora, la cultura tiene una función mediadora, traduciendo las significaciones fisiológicas del cuerpo en «un sistema de símbolos naturales». Su hipótesis consiste en hacer coincidir la experiencia simbólica y la social, y desde su entendimiento cuanto más valor conceda un grupo a las restricciones sociales, mayor valor asignará también a los símbolos relativos al control corporal (Douglas, 1988: 12-13). Para la autora:

El cuerpo humano es capaz de ofrecer un sistema natural de símbolos, pero el problema radica para nosotros en definir los elementos de la dimensión social que se reflejan en los diversos puntos de vista acerca de cómo debe funcionar el cuerpo o acerca de qué actitud adoptar con respecto a los productos residuales del cuerpo humano (...) De acuerdo con la norma distanciadora con respecto al origen fisiológico (o, dicho con otras palabras, de acuerdo con la norma de pureza), cuanto mayor es la presión social, mayor es la tendencia a expresar la conformidad social por medio del control físico. Las funciones del cuerpo humano se ignoran y relegan

⁵⁰ Ídem.

más cuanto mayor es la presión que ejerce el sistema. El modo de revestir de dignidad un acontecimiento social consiste en ocultar los procesos orgánicos. La distancia social se expresa en términos de distanciamiento de los orígenes fisiológicos, y viceversa.

(ibídem. 9)

Anteriormente, Marcel Mauss (1979) ya apostaba por la importancia de la socialización en relación al cuerpo, sistematizando un conjunto de *técnicas corporales* como instrumentos para la socialización de las personas en la cultura, a través del aprendizaje corporal. Pues no existe ningún tipo de conducta "natural", sino que todo uso corporal es aprendido y socializado, y forma parte de un sistema cultural, siempre mediado por el contexto. Las *técnicas corporales* establecidas por Mauss son conceptualizadas por David Le Breton como "esos gestos codificados para obtener una eficacia práctica o simbólica, se trata de modalidades de acción, secuencia de gestos (...) para obtener una finalidad precisa (2011: 41). El análisis que genera Le Breton en *La Sociología del Cuerpo* (2011) se torna fundamental para situar las nuevas interpretaciones en torno al cuerpo en relación con la modernidad. La crisis del sentido y los valores que estremecieron a la modernidad nos generan nuevas aproximaciones al cuerpo, según Le Breton, el cuerpo ya no es un factor de individuación como afirmaba Durkheim, ya no es un lugar de exclusión, sino de integración y conexión con los otros (ibídem. 11). Las primeras reflexiones en el siglo XIX en torno al cuerpo en las Ciencias Sociales han constituido momentos y ángulos de observación importantes hasta llegar a lo que Le Breton denomina como una *Sociología del Cuerpo*⁵¹. En su búsqueda por desvelar las lógicas culturales y sociales que se enredan con la corporeidad, el cuerpo es concebido como materia simbólica, objeto de representaciones e imaginarios, la intervención de la corporeidad es crucial en la vida cotidiana y en la experiencia. Es por ello que la integración de los sujetos se produce a través del proceso de socialización de la experiencia corporal, y de éste emanan las significaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva (2011: 7). La perspectiva de Le Breton estaría muy

⁵¹ Que pasarían por 1-La *sociología implícita del cuerpo*, en la que el cuerpo tiene un lugar secundario en el análisis. Autores como Émile Durkheim son mencionados por Le Breton y la idea de que la dimensión corporal del sujeto se origina en la organicidad. 2-La *Sociología detallista del cuerpo*, que pretende generar un inventario de los usos sociales del cuerpo. Lo fisiológico es dependiente del orden simbólico social, donde el autor cita como ejemplos a Marcel Mauss y George Simmel. 3- Y una *Sociología del Cuerpo*, que toma como referencialidad al cuerpo, y establece las lógicas socioculturales que emergen en él (ibídem. 15).

próxima a la fenomenología, el cuerpo desde este enfoque es necesariamente modelado por el contexto sociocultural en el que se sumergen lxs actorxs, el vector semántico por el cual se construye la evidencia. Según Le Breton, las "actividades perceptivas, la expresión de los sentimientos, las convenciones de los ritos de interacción, gestuales y expresivos, la puesta en escena de la apariencia, los juegos sutiles de la seducción, las técnicas corporales"⁵² (...) la existencia es en primer término corporal" (ídem.).

La perspectiva fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty en 1975 resulta también interesante, y estaría ubicada dentro de la consideración teórica que entiende el cuerpo como agente activo o agente en el mundo social. Merleau-Ponty desplaza la subjetividad del sujeto al cuerpo y no a la mente o a la conciencia (Esteban, 2011: 48), y entiende el cuerpo como vehículo mediante el cual percibimos el mundo. Su concepción de *ser-del-mundo* refiere a la pertenencia ontológica al mundo a la par que existencia en él: «*ser en el mundo*», «*estar en el mundo*», «*ser del mundo*» (Merleau-Ponty, 1993: 97). No alude con ello a una percepción o conciencia objetiva del mismo, sino que ofrece una significación práctica, invita a un *reconocimiento corpóreo* (ídem.). Desde su perspectiva, se aborda la experiencia encarnada, el *cuerpo vivido* a partir de las interacciones simbólicas, "el cuerpo es el vehículo del *ser-del-mundo*, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos" (ibídem. 100). La percepción desde el entendimiento de la fenomenología es la acción fundadora u originaria que precede al conocimiento, al lenguaje, incluso a la ciencia; percibimos para en un segundo lugar establecer relaciones espaciales, que según el autor, "es plantear una cuestión segunda"⁵³ (ibídem. 296). Este entendimiento supone vencer la herencia cartesiana dualista en torno al cuerpo. En palabras de Merleau-Ponty, "el cuerpo no es, pues, un objeto" (ibídem. 215). Desde el enfoque fenomenológico entonces, el conocimiento se genera a partir de la percepción, y el cuerpo es una referencia crucial generador del conocimiento, un conocimiento pre-objetivo y fundador, lo perceptivo es lo que va a generar a posteriori la posibilidad de conocimiento objetivo en manos de la

⁵² Estas son lógicas culturales y sociales de la corporeidad, que se presentan al mismo tiempo como campos de investigación para el autor.

⁵³ Para Merleau-Ponty, por tanto, todo cuanto sabemos del mundo, incluso lo sabido por la ciencia se produce a partir de una visión más, o de una experiencia del mundo, sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido, por tanto, la ciencia, que para el autor es una cuestión segunda, al igual que lo es el lenguaje, no tendrá nunca el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la razón de que sólo es una determinación o explicación del mismo (ibídem. 8).

ciencia. La noción de *ser-en-el-mundo* nos resuelve esta cuestión importante, *somos* en el mundo a partir de vivir nuestro cuerpo⁵⁴, de la experiencia de la existencia. Por tanto, no podemos objetivarlo o establecer relaciones objetivas, ni habitarlo desde un *yo* reflexivo previo. Necesariamente bajo la perspectiva de Merleau-Ponty, la experiencia del propio cuerpo se opone al movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto y al sujeto del objeto. Según el autor:

ya se trate del cuerpo del otro o del mío propio, no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que el de vivirlo, eso es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él. Así, pues, soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total.

(Ídem.)

El esquema corporal, en la fenomenología de Merleau-Ponty, es el que nos permite concebir el espacio externo a través del lugar que ocupa nuestro cuerpo en el mundo. El espacio entonces, existe en relación a un sujeto que lo hace inteligible. Pues una primera percepción sin ningún fondo es inconcebible. Toda percepción supone cierto pasado del sujeto que percibe (ibídem. 296).

Desde el interaccionismo simbólico como en la fenomenología de Merleau-Ponty hay una centralidad al simbolismo del/los cuerpo(s) en interacción. El análisis de Erving Goffman (1979, 2001) genera lo que ha sido denominado *modelo dramático de la vida cotidiana*, desde la perspectiva de la actuación o representación teatral. El autor, a través de sus reflexiones sobre la escenificación y la interacción social, nos proporcionará elementos clave en esta lógica interaccionista, donde el espacio público se convierte en un escenario y donde la interacción depende de la influencia recíproca de las personas sobre las actuaciones de los demás. Cuando una persona llega a la presencia de otras, éstas tratan por lo común de adquirir información acerca de ella o de

⁵⁴ El cuerpo pre-reflexivo de Merleau-Ponty, que nos hace *estar en el mundo*, se contrapone con uno de los postulados epistemológicos dentro de las reflexiones de Le Breton. Específicamente, lo hace evidente cuando reflexiona sobre la posición del antropólogo, pues ha de consistir en "distanciarse de la idea discutible de que el cuerpo es un atributo de la persona, un 'tener' y no el lugar y el tiempo indiscernibles de la identidad" (ibídem. 33). Del mismo modo, el autor sugiere tener presente el carácter construido de la denominada "realidad objetiva del cuerpo", y de las múltiples significaciones que se le adicionan, pues el significante cuerpo es una ficción, no existe en el estado natural, siempre está inserto en la trama del sentido (ídem.).

poner en juego la que ya poseen (Goffman, 2001: 13). El sujeto concebido como un *sí mismo dinámico (self)* es el producto de la interacción entre el/la actor/a y la audiencia. La *interacción*, cara a cara, es definida por Goffman como "la influencia recíproca de un individuo sobre las acciones del otro/a cuando se encuentran ambos en presencia física inmediata" (ibídem. 27). Y en este sentido, la *actuación (performance)* puede definirse como la "actividad total de un participante dado en una ocasión dada que sirve para influir de algún modo sobre los otros participantes" (ídem.), significando para ello un «rol» que depende de su determinada posición social y de una «identidad social» imaginada. La pauta de acción preestablecida que se desarrolla durante una actuación y que puede ser presentada o actuada en otras ocasiones puede denominarse *papel (part)* o *rutina* (ídem.). El sujeto convertido en actor/a se encuentra en una constante puesta en escena, a través de su representación del *yo* o su *fachada personal (front)*, referida a la parte de la actuación de la persona que funciona regularmente de un modo general y prefijado, a fin de definir la situación con respecto a aquellxs que observan dicha actuación. La *fachada*, entonces, es la dotación expresiva de tipo corriente empleada intencional o inconscientemente por la persona durante su actuación⁵⁵ (ibídem. 33-34).

Cuando una persona proyecta una definición de la situación y, de forma paralela, proyecta una demanda implícita o explícita de «ser» una persona de determinado tipo, automáticamente presenta una exigencia moral a los otrxs, obligándoles a tratarla y valorarla de la forma que tienen derecho a esperar de las personas de su tipo. Implícitamente, además, está renunciando a «ser» lo que él o ella no parece ser, y en consecuencia, renuncia al tratamiento que le correspondería. Lxs otrxs descubren, según el autor, que la persona les ha informado acerca de lo que «es» y de los que ellxs *deberían ver en ese «es»* (ibídem. 25). El cuerpo en el análisis del autor es referencial, concebido como portador de significado en sí mismo. Goffman se refiere con *glosa corporal, glosario del cuerpo o externalización* al "proceso mediante el cual una persona utiliza claramente los gestos corporales para que se puedan deducir otros aspectos, no apreciables de otro modo, de su situación" (1979: 30). En este sentido, el cuerpo funciona como un *territorio egocéntrico*, pues "no es solo una reserva, también es una señal central de diversas reservas: espacio personal, turno, recinto y efectos

⁵⁵ Además, Goffman divide los estímulos que componen la *fachada personal* en *apariencia (appearance)* y *modales (manner)*, de acuerdo con la función que desempeña la información transmitida por estos estímulos (ibídem. 36). Del mismo modo, debemos distinguir el *medio (setting)*, que incluye el decorado, los equipos y otros elementos propios del trasfondo escénico, que proporcionan el escenario y utilería para el flujo de acción humana que se desarrolla ante, dentro, o sobre él (ídem.).

personales⁵⁶. Esto resulta en especial evidente cuando la reserva de que se trata no se reivindica únicamente para el poseedor del cuerpo, sino para un grupo multipersonal, del cual el poseedor no es más que un miembro" (ibídem. 60).

El análisis de Goffman nos proporciona algunos elementos clave en el entendimiento de cómo *actuamos el género* a través de los procesos de interacción simbólica y el comportamiento público del sujeto, este último siempre entendido como *territorio* o *centro de territorios* (ibídem. 66) que se reivindican entre sí, otorgando un papel fundamental al lenguaje del cuerpo y su codificación, que influirán en el comportamiento y la interacción social de las personas. La actuación de una *rutina* presenta a través de su fachada algunas exigencias, más bien abstractas sobre el público, exigencias que probablemente le serán presentadas durante la actuación de otras *rutinas*. Esto constituye una forma de socializar, moldear y modificar una actuación para adecuarla a la comprensión y expectativas de la sociedad en la cual se presenta. Esta idea es clave en cómo las personas «trans» llevan a cabo una lectura de los diferentes contextos migratorios en los que interactúan y cómo de alguna manera *actúan* en consecuencia, siempre teniendo en cuenta las normas implícitas o explícitas imbricadas en cada universo simbólico en el que participen en ese momento. Según Goffman, las relaciones que todo grupo de actorxs tiene normalmente entre sí y con clases específicas de objetos, parecen estar universalmente sometidas a *normas*⁵⁷ de tipo restrictivo y permisivo. Afectan a la persona de dos formas diferentes: como obligación, que le

⁵⁶ Para Goffman existen 8 territorios del yo que serían: *el espacio personal*, éste es diferencial según el contexto en el que se encuentre la persona, cómo lo perciba y las características que le ofrezca. *El recinto*, que sería el espacio definido que las personas pueden reivindicar temporalmente (ibídem. 50). Los recintos brindan los límites externos y a menudo se trata de bienes escasos y materiales implícitos en el espacio personal. *El espacio de uso*, caracterizado por el territorio inmediato que está alrededor o enfrente de una persona (ibídem. 52). *El territorio de posesión*, referido al conjunto de objetos que se puedan identificar con el yo y organizar en torno al cuerpo, como por ejemplo los objetos personales (ibídem. 56). *El turno*, relacionado con los tiempos. Implica cualquier norma de decisión conforme a la cual se ordena a los participantes por categorías (ibídem. 53). *El envoltorio*, aludido por el autor como la piel que cubre el cuerpo y las ropas que cubren la piel, concebido como "el tipo más puro de territorialidad egocéntrica" (ibídem. 55). Las diferentes partes del cuerpo adquieren según Goffman un interés diferencial y dependerán del contexto cultural (ídem.) *La reserva de información*, que implicaría aquellos datos acerca de unx mismx, "cuyo acceso una persona espera controlar mientras se halla en presencia de otras" (ibídem. 56). Y la *reserva de conversación* o el derecho de la persona a estipular un círculo de protección contra la intromisión y la escucha de lxs otrxs (ibídem. 57). Todas estas formas de reivindicación territorial se asocian a las posiciones de rango y poder de la persona (ibídem. 58).

⁵⁷ Según Goffman, hay determinadas normas y ordenaciones que regulan el «orden público» (1979: 19) en la interacción cotidiana, además de la reacción colectiva que guía el comportamiento (ibídem. 68). Una norma social es el tipo de guía de acción que se ve apoyada por sanciones sociales, las negativas establecen penas por la infracción y las positivas serían aquellas que proporcionan recompensas por el cumplimiento ejemplar (ibídem. 108). Su significado no reside en su valor intrínseco, sustantivo, sino en la condición moral del actx (ídem.).

obliga o le impide hacer algo en relación con otrxs (o incluso con unx mismx), y como expectativa, que le lleva a prever lo que lxs otrxs van a hacer o no hacer en relación a él o ella (ibídem. 109).

Después de analizar algunas de las ideas claves desde el interaccionismo simbólico en torno al cuerpo y su centralidad fundamental en los procesos sociales, pasemos a rescatar ahora los planteamientos de Thomas Csordas (1990,1994) y su trabajo sobre el *embodiment* traducido como *corporalidad* o *in-corporación* que combina algunas de las aportaciones de Bordieu y la perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty en lo que concierne a la experiencia pre-reflexiva del cuerpo. Csordas refiere con esta noción a una perspectiva metodológica que considera que el cuerpo no es un objeto para ser estudiado en relación a la cultura, sino que debe ser considerado como el sujeto de cultura o terreno existencial de la cultura (1990: 5). La noción de *embodiment* alude al cuerpo como agente activo de la cultura, que necesariamente colapsa el dualismo occidental objeto-sujeto, pues supera la idea de que lo social se inscribe en el cuerpo, para hablar de lo corporal como auténtico campo de la cultura, una perspectiva que busca la ruptura de las principales dualidades del pensamiento occidental: mente/cuerpo, sujeto/objeto, objetivo/subjetivo, lenguaje/experiencia, etc. o, más importante aún, las pone en discusión (Esteban, 2004: 21-22). Pues para Csordas, en el nivel de percepción no es legítimo distinguir la mente y el cuerpo, sin embargo, se vuelve relevante (y posible) preguntar cómo nuestros cuerpos pueden objetivarse o convertirse en objetos, en segundo lugar, a través de procesos de reflexión (1990: 36).

Consecuentemente, la perspectiva del *embodiment* supone la intersección entre la cultura y el sujeto. La cultura y la experiencia son encarnadas en el cuerpo, siendo el cuerpo una condición existencial de posibilidad de la cultura y del sujeto (Csordas, 1994: 12). Desde una lógica hermenéutica, expone a través de la representación de conceptos metodológicos y demostraciones cómo la teoría del *embodiment* ha influido en su propia investigación sobre la curación y el lenguaje ritual en un movimiento religioso cristiano contemporáneo (Csordas, 1990: 7-8). Así, analiza las manifestaciones físicas en los procesos de expulsión de espíritus malignos posesivos en las comunidades católicas según la demonología carismática. El elemento preobjetivo de este proceso descansa en el hecho de que lxs participantes experimentan estas manifestaciones como espontáneas y sin contenido pre-ordenado. Las manifestaciones son actos originales de comunicación que, sin embargo, toman un número limitado de formas comunes porque

emergen de un *habitus* compartido (ibídem. 15). Es aquí donde comparte y se hace eco de la perspectiva de Merleau-Ponty, en lo que respecta al carácter preobjetivo de las manifestaciones corporales. Aplica su perspectiva encarnada al fenómeno cultural y expresivo de la *glosolalia*, o *hablar en lenguas*, una forma de expresión ritual caracterizada por su falta de un componente semántico (ibídem. 23). Las sílabas, aunque parecen "sílabas sin sentido", reflejan que los hablantes carismáticos contemporáneos en lenguas pueden desarrollar distintos patrones fonológico-sintácticos, y los individuos pueden tener más de un "lenguaje de oración", usado en diferentes situaciones y con diferentes intenciones, por lo que la *glosolalia* tiene un significado global, como una forma inspirada de alabanza a Dios, y también se puede invocar como una oración experiencial (ibídem. 23-24).

Según Csordas, el habla no expresa ni representa el pensamiento, pues éste es incipiente hasta que es exteriorizado (o bien se habla o se escribe). El habla es un acto o gesto fonético en el que la persona toma una posición existencial en el mundo. Seguir esta línea de razonamiento para el autor no significa que debemos tratar la *glosolalia* solo como un gesto, ya que debemos otorgar su realidad fenomenológica como lenguaje para sus usuarios. Y en la línea de Merleau-Ponty, considera que todo lenguaje tiene este significado gestual o existencial, y que la *glosolalia* por su característica formal de eliminar el nivel semántico de la estructura lingüística, resalta precisamente la realidad existencial de cuerpos inteligentes que habitan en un mundo significativo (ibídem. 25). La propuesta de Fernando J. García Selgas (1994) camina en esta misma línea, y emplea la noción de *encarnación* generando su re-apropiación y secularización, además de indicar una posibilidad fundamental para trascender muchos de los dualismos productos de la modernidad. Un concepto que se asienta en el giro trascendental dentro de la teoría social y la concepción del cuerpo, trascendiendo toda significación dual que adquiriría su sentido en la tradición cartesiana: "El «cuerpo» como la materialidad significativamente conformada, como la estructura dinámica de interacción con el medio, que alimenta nuestros procesos cognitivos y volitivos, y como el asiento de la estructuración social, que hace posible la realización de acciones y la reproducción de estructuras" (1994: 42, énfasis del autor).

2.1.2 El cuerpo como *agente*

Una perspectiva fundamental para el tema que nos ocupa es la teoría feminista de la «agency», enriquecida por trabajos de autorxs como Pierre Bourdieu, y su reflexión dialéctica entre las estructuras sociales y el sujeto como agente. Esta teoría se aproxima a lo que la antropóloga Mari Luz Esteban denomina «*el cuerpo como agente*» (2004, 2009, 2011), influenciado por perspectivas como la de Robert Connell⁵⁸ (1997), en la que el cuerpo, lejos de contemplarse en términos pasivos, preculturales, ahistóricos, es contemplado como lugar de resistencia, de contestación, aunque siempre con la dificultad de discernir entre lo que es y no es resistencia o ruptura (Esteban, 2004: 38). Podríamos estar definiendo un proceso de cómo *hacer género*⁵⁹ (Garfinkel, 2006; West y Zimmerman, 1987; Kessler y McKenna, 1999; Connell, 1997). Esta corriente que alude al «*cuerpo como agente*» contempla tanto la influencia del sistema social en los sujetos, como también la práctica. Por tanto, estableceríamos que las identidades de género y las prácticas (sexuales, sociales) son formas de *estar* en el mundo y no de *ser*, nunca dicotómicas ni fijadas culturalmente (Esteban, 2011: 62). Es lo que Esteban refiere como *actos corporales*: maneras de moverse, andar, vestir, sentir, adornarse, tocarse, emocionarse, gozar, sufrir, siempre en interacción con otros sujetos, que se irán modificando en el tiempo y en el espacio y conformarán *itinerarios corporales*, donde el contexto social, económico, la corporalidad y narratividad estarán estrechamente relacionados (ídem.). La autora conceptualiza los *itinerarios corporales* como esos procesos vitales individuales que nos remiten a un colectivo siempre, pues ocurren siempre dentro de estructuras sociales, y la centralidad y el protagonismo recaen sobre las acciones de los sujetos entendidas estas como prácticas o actos corporales (ídem.). La(s) «identidad(es) de género» así como las prácticas individuales y sociales no serían sino procesos sustancialmente corporales, vivencias encarnadas que se sitúan en un contexto social e histórico determinado y cambiante (Esteban, 2004: 2011). Es por eso

⁵⁸ A través de su crítica al determinismo biológico pero también al determinismo social. Para Connell el género es una práctica social que constantemente se refiere a los cuerpos y a lo que los cuerpos hacen, pero incide en no caer en el reduccionismo, pues no es exclusivamente una práctica social reducida al cuerpo. El género es entonces una forma de ordenamiento de la práctica social (Connell, 1997: 35).

⁵⁹ En este sentido y muy influenciado por la etnometodología, el género como una actividad o logro rutinario, metódico y recurrente. *Hacer el género* implica un complejo de actividades perceptuales, interaccionales y micropolíticas guiadas socialmente, pues aunque son las personas las que *hacen el género*, es un «hacer situado» llevado a cabo en la presencia virtual o real de «lxs otrxs» que se presume están orientados a su producción (West y Zimmerman, 1987: 126).

que, según la autora, convertirse en «mujer» por ejemplo, implica un trabajo corporal⁶⁰ específico (2011: 51).

En esta línea, es necesario traer a la discusión algunas de las reflexiones del trabajo de Bourdieu en torno a su comprensión de la corporeidad y sus reflexiones dialécticas que tensan las estructuras sociales y la agencia. Su noción de *habitus* conecta lo social y lo subjetivo, el cuerpo como anclaje fundamental en la articulación entre el agente y el mundo social. La influencia de la fenomenología de Edmund Husserl en las reflexiones del autor son significativas, pues el *habitus* de Bourdieu parte del concepto aristotélico-tomista *hexis*⁶¹ y se nutre del concepto *habitualität* husserliano, que influyó a su vez en el trabajo de Merleau-Ponty y Alfred Schutz.

Edmund Husserl distinguió entre *habitus* y *habitualität*. El primero referido al conducto mental entre las experiencias pasadas y las acciones futuras (Wacquant, 2012: 176) y alude con el término *habitualität*, posteriormente traducido al inglés por su alumno Alfred Schutz como *habitual knowledge* (conocimiento habitual), a una noción que se asemeja a la de *hábito* desarrollada por Maurice Merleau-Ponty en su análisis del *cuerpo vivido* como el impulsor silencioso del comportamiento social (ídem.). El *habitus* de Bordieu, según el sociólogo Loïc Wacquant, es una noción *mediadora* que ayuda a disolver la dualidad del sentido común entre lo individual y lo social, capturando «la internalización de lo externo y la externalización de lo internalizado», una renovación sociológica del concepto que quiere trascender las oposiciones entre objetivismo y subjetivismo (ibídem. 177; énfasis del autor). En este sentido, el cuerpo es concebido como agente de cambio que «re-produce» y «produce» al mismo tiempo, pues en el cuerpo se interiorizan los esquemas del *habitus*, la incorporación de estructuras sociales históricas, que estructurarán a su vez las prácticas de los agentes. El *habitus*, por tanto, implica el conjunto de esquemas mentales y disposiciones corporales incorporados en los agentes y reproducidos por éstos:

(...) sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de

⁶⁰ Término tomado de Loïc Wacquant.

⁶¹ Que Aristóteles elaboró en su *Doctrina de la virtud*, como un estado al mismo tiempo adquirido y arraigado de carácter moral que orienta nuestros sentimientos, deseos y nuestras acciones frente a una situación y, posteriormente, fue traducido al latín como *habitus* en el siglo XIII por Tomás de Aquino (Wacquant, 2012: 176).

representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.

(Bourdieu, 2007: 86; énfasis del autor)

El *habitus* se interioriza por medio del cuerpo, siempre en relación a un posicionamiento de clase y a una manera de entender el mundo específico, pues todo cuerpo individual donde habita el *habitus* es siempre un cuerpo socializado. Las propiedades corporales, en tanto productos sociales, son aprehendidas a través de categorías de percepción y sistemas sociales de clasificación que no son independientes de la distribución de las propiedades entre las clases sociales (Bourdieu, 1986: 185). La forma de relacionarnos y percibir nuestro cuerpo siempre dependerá de la posición que ocupemos en la división sexual del trabajo⁶², como de la clase social a la que pertenezcamos, pues para Bordieu los esquemas clasificatorios a través de los cuales se aprehende y se aprecia el cuerpo están doblemente fundados: en la división social y en la división sexual del trabajo (Bourdieu, 2007: 116), y en ésta última se le atribuye al «hombre» la posición dominante: la del protector, que abraza, rodea, envuelve, supervisa, mira desde arriba, etc., (ídem; énfasis propio).

Según Bourdieu, la relación del sujeto con el cuerpo no es una mera representación o no se reduce a una imagen corporal articulada en la subjetividad, sino estaría constituida a partir de la representación objetiva del cuerpo producida y devuelta por «lxs otrxs» (ibídem. 117). Es decir, no se reduce a la representación que un agente tiene de sus "efectos" sociales (seducción, encanto, etc.) y que implica un determinado grado de autoestima, sino que la aplicación de los esquemas fundamentales al propio cuerpo, y en particular a las partes del cuerpo más pertinentes desde el punto de vista de esos esquemas es, sin duda, debida a las inversiones de las que el cuerpo es objeto, una de las ocasiones privilegiadas de la incorporación de los esquemas (ídem). Entonces, los esquemas de percepción y apreciación de una sociedad, las formas en las que

⁶² Reproducida «naturalmente» desde instituciones sociales desde la familia, a través del juego simbólico del lenguaje, como también el Estado, la Iglesia o la escuela, simbólicamente configuradas para perpetuar este esquema de dominación.

percibimos, calificamos, nombramos el o los cuerpo(s) interfieren en el sujeto y su autopercepción del cuerpo o la manera de leer su propio cuerpo. En este sentido, como afirma el autor, estos procesos constituyen más una experiencia práctica que una mera representación del cuerpo que pretende una imitación:

no tienen nada de una imitación, que supone el efecto consciente por reproducir un acto, una palabra o un objeto explícitamente constituido como modelo; es el proceso de reproducción que, en cuanto reactivación práctica, se opone tanto a un recuerdo como a un saber, tendiendo a cumplirse más allá de la conciencia y de la expresión, y por lo tanto de la distancia reflexiva que ellas suponen.

(ibídem. 118)

Esto significa que para Bourdieu el cuerpo "no memoriza el pasado, sino que actúa el pasado, pues lo que se ha aprendido con el cuerpo no es algo que uno tiene, como un saber que se puede sostener ante sí, sino algo que uno es" (ídem.). El/los *habitu(s)* son reproducidos, transmitidos, socializados, sin un cuestionamiento consciente, parecieran formar parte de un «sentido común» que se ha naturalizado a través de la historia y su producción automática. La *hexis* corporal es para el autor la mitología, política realizada, incorporada, vuelta disposición permanente, manera perdurable de estar, de hablar, de caminar, y, por ende, de sentir y pensar (ibídem. 113). La oposición entre «lo masculino» y «lo femenino» se realiza en la manera de estar, de llevar el cuerpo, de comportarse bajo la forma de la oposición entre lo recto y lo curvo (o lo curvado), entre la firmeza, la rectitud, la franqueza y, del otro lado, la discreción, la reserva, la docilidad (ídem.). La *hexis* corporal se relaciona con todo un sistema de objetos y está cargado de una multitud de significaciones y de valores sociales.

En la *Dominación Masculina* (2000) Bourdieu hace explícita esta crítica a la forma en que se ha «naturalizado» la historia, a través de construcciones dicotómicas que obedecen a la lógica jerárquica de oposición entre «lo masculino» y «lo femenino», registradas e incorporadas «naturalmente» por los esquemas de percepción. Pues los esquemas de pensamiento de aplicación universal registran y «naturalizan» diferentes características distintivas (en materia corporal) inscritas en la «objetividad» y contribuyendo a su reproducción simbólica (2000: 10; énfasis del autor) y perpetuando

relaciones de dominación sustentadas en la *violencia simbólica*⁶³, reforzada por *expectativas colectivas* en función al género, y potenciadas por todo orden social. La visión androcéntrica así se impone como neutra, la fuerza del orden masculino envuelve toda lógica y se apoya en ciertas cuestiones fundamentales como la división sexual del trabajo, la distribución de las actividades asignadas, la estructura y distribución del espacio, la estructura del tiempo, etc., y es así como "el mundo social construye el cuerpo como realidad sexuada y como depositario de principios de visión y de división sexuales" (ídem. 11). Pero el cuerpo y sus movimientos están sometidos a un trabajo de construcción social.

Para Bourdieu, es la división sexual del trabajo la que reproduce la relación jerárquica de subordinación de «lo masculino» sobre «lo femenino», «lo cultural» y «lo natural», siempre desde una oposición simbólica en términos binarios y excluyentes —alto/bajo, arriba/abajo, duro/blando, lleno/vacío, grande/pequeño, afuera/adentro, delante/detrás, etc., incluso activo/pasivo, encima/debajo— que pueden guardar relación con los movimientos del cuerpo (ibídem. 9-10). Esta diferencia sexual «naturalizada» justifica las relaciones de subordinación inscritas tanto en la objetividad, bajo la forma de divisiones objetivas, como en la subjetividad, bajo la forma de esquemas cognitivos que, estructurados en función de esas divisiones, organizan la percepción de sus divisiones objetivas (ibídem. 12), y como resultado, se produce la desigualdad social entre los géneros a través del *habitus*, percepciones y esquemas de relación opresivos que producen y reproducen las asimetrías en las relaciones entre «hombres» y «mujeres». Como nos sugiere la antropóloga Marta Lamas, el género como *habitus* puede ser una explicación contundente de la complejidad de los procesos históricos y culturales en la construcción de la masculinidad y la feminidad (2000: 3).

El cuerpo entonces, para Bourdieu, es un producto social que articula lo físico y simbólico, que encarna de manera persistente el *habitus*, conocimiento in-corporado, corporizado, «hecho cuerpo», que construye e impone la «masculinidad» y la «feminidad». En la génesis de *habitus* femenino y en las condiciones sociales de su

⁶³ Un tipo de violencia que, como nos indica el autor, no opera en el orden de las intenciones conscientes, se basa en la práctica de la exclusión a «las mujeres», por ejemplo minimizando sus reivindicaciones, o remarcando sus atributos corporales como logros, etc. Todas estas prácticas que se suman y contribuyen a construir una situación disminuida de «las mujeres» con efectos de representación escasos en las posiciones de poder, fundamentalmente político y económico (ibídem. 45; énfasis propio).

actualización se puede apreciar cómo la «experiencia femenina» del cuerpo se proyecta y se percibe como *cuerpo-para-otro*, expuesta a la objetividad operada por la mirada de los otros (Bourdieu, 2000: 48). Todas las manipulaciones simbólicas de la experiencia corporal, comenzando por los desplazamientos del cuerpo en un espacio simbólicamente estructurado o el uso de éste, el disciplinamiento del/los cuerpo(s), dependen de ese *habitus* encarnado o corporizado que nos refiere Bourdieu. El cuerpo que es referencial para su conceptualización del *habitus* nos conduce al mismo tiempo al entendimiento en clave performativa del género en Butler, al que haremos una referencia específica más adelante⁶⁴. El *habitus* para Bourdieu, como principio generador, consiste en «estructuras estructuradas» que, habiendo sido aprendidas e interiorizadas, se reproducen de manera sistemática, y son transferibles mediante una socialización «naturalizada» y predecible, que no requieren ser pensadas. El género en este sentido sería un *habitus* corporeizado en base al orden sexual binario y jerárquico. En otro apartado específico, nos adentraremos en los planteamientos de Butler, quien situará *el habitus corpóreo* como una forma tácita de performatividad, no sólo como un lugar para la reproducción de la creencia en la realidad de un ámbito social dado, sino que además genera disposiciones que llevan al sujeto social a actuar con una relativa conformidad a las demandas claramente objetivas de este campo (Butler, 2004: 250).

2.1.3. El/los cuerpo(s) desde la «diferencia sexual».

En Occidente a partir de los años 60-70, las diferentes aportaciones feministas que se promulgaban desde el feminismo de la diferencia, partían de postulados diferenciados, e incidían en la reivindicación de valores y de una identidad esencial y específicamente «femenina», depositando a las mujeres en la «Otredad» determinada por la diferencia sexual. Hipótesis que discrepaban con las corrientes constructivistas de finales del siglo XX, que adquirieron un impulso fundamental con las aportaciones de Simone de Beauvoir, quien inició una fase crítica feminista que, desde finales de los años 60, trataba de interpretar la realidad desde un entendimiento sociológico. En su obra *El segundo sexo*, publicada en 1949, empieza a cuestionar las explicaciones universales, naturalistas y supuestamente neutras que definían la situación de «la mujer» en términos que poco tenían que ver con lo social, pues “la mujer no nace, se hace”. Beauvoir sitúa

⁶⁴ Que será abordado en el apartado 2.1.5: La performatividad y el cuerpo- los cuerpos.

así el género en el ámbito social, asignándole un carácter construido, siempre vinculado a un cuerpo que es mediado por la cultura.

El cuerpo fue simbolizado como símbolo de «la identidad femenina», resignificado por el pensamiento francés de la diferencia sexual a partir de finales del siglo XX, Hélène Cixous (1975)⁶⁵ o Luce Irigaray (1974), influidas por el psicoanálisis de Freud, Lacan y por el trabajo de de-construcción de Derrida⁶⁶. Cixous e Irigaray abogan por un discurso que parte de la *diferencia*⁶⁷, basada en una especificidad que ha de ser reconocida y reivindicada, alejándose de la igualdad en términos de «neutralización del sexo», lo que significaría el fin de la especie humana; está dividida en dos géneros que aseguran su producción y reproducción, y querer suprimir la diferencia sexual supondría un genocidio, una destrucción (Irigaray, 1992: 9-10). Así, «lo femenino» encarna esa diferencia, una diferencia traducida como «lo –otro», que ha de ser resignificado, pues es desde donde se construye una identidad propia, proyectada desde un orden simbólico diferenciado, un espacio propio desde donde interpretar, codificar, significar su existencia, el mundo y la subjetividad, independientes del falocentrismo, ese dominio masculino que las había excluido y silenciado. Para Irigaray es necesario reequilibrar el poder de un sexo sobre el otro, devolviendo valores culturales a la sexualidad femenina (ibídem. 10). Desde su tradición filósofa y psicoanalista, a través de la concepción de la diferencia deleuziana, del distanciamiento del pensamiento freudiano y mediante la crítica de las oposiciones binarias producto del logocentrismo, que "suponen siempre *el salto* de un peor a un mejor" (Irigaray, 2007: 224; énfasis de la autora), Irigaray aboga por el cuerpo como «el lugar». El cuerpo, «lo femenino», que ha sido identificado con lo pasivo, con «el objeto», ha de ser reconceptualizado, pues a través de él se deviene un lenguaje femenino, que proyecta un saber basado en valores propios. Así, Irigaray, como también lo hacía Cixous, reclamaban la subversión del lenguaje y la reivindicación de la escritura, intentando subvertir el orden "faloegocéntrico" de la cultura. Para Cixous:

⁶⁵ Fecha correspondiente a la edición de "Le rire de la Méduse" originalmente, publicado en 1975 en un número especial de *L'Arc*.

⁶⁶ El concepto de *de-construcción* de Jacques Derrida a finales de los 60 cuestiona la racionalidad occidental, basada en parámetros y lógicas binarias y propulsoras de diferentes tipos de etnocentrismo. El lenguaje adquiere una centralidad fundamental, consistente en invertir la lógica heredada de la modernidad.

⁶⁷ Se inspira en la noción de *diferencia* referida por el postestructuralismo de Jean Deleuze, así como de otros autores y autoras postmodernistas, como Jacques Derrida y su trabajo de la *de-construcción*.

Un texto femenino no puede no ser más que subversivo: si se escribe, es trastornando (...) En incesante desplazamiento. Es necesario que la mujer se escriba porque es la invención de una escritura *nueva, insurrecta* lo que, cuando llegue el momento de su liberación, le permitirá llevar a cabo las rupturas y las transformaciones indispensables en su historia, al principio en dos niveles inseparables: - individualmente: al escribirse, la Mujer regresará a ese cuerpo que, como mínimo, le confiscaron; ese cuerpo que convirtieron en el inquietante extraño del lugar, el enfermo o el muerto, y que, con tanta frecuencia, es el mal amigo, causa y lugar de las inhibiciones. Censurar el cuerpo es censurar, de paso, el aliento, la palabra.

(1995: 61; énfasis de la autora)

El cuerpo se conceptualiza así y a través de él se construyen toda una serie de aproximaciones teóricas que devienen un lenguaje. El cuerpo, la corporeidad significada en el texto mismo:

Texto, mi cuerpo: cruce de corrientes cantarinas, escúchame, no es una «madre» pegajosa, afectuosa; es la equivoz que, al tocarte, te conmueve, te empuja a recorrer el camino que va desde tu corazón al lenguaje, te revela *tu* fuerza; es el ritmo que ríe en ti; el íntimo destinatario que hace posible y deseables todas las metáforas; cuerpos (¿cuerpo?, ¿cuerpos?) tan difícil de describir como dios, el alma o el Otro; la parte de ti que entre ti te espacia y te empuja a inscribir tu estilo de mujer en la lengua. Voz: la leche inagotable.

(Ibíd. 56; énfasis de la autora)

Los debates sustentados en la diferencia adquirieron gran fuerza, siempre partiendo de premisas esencialistas, reforzando los valores relacionados con el poder reproductivo de «las mujeres» y con efectos homogeneizadores sobre todas ellas y sus valores culturales compartidos. Cualquier esencialismo recurrente, ya sea material o cultural, que se asuma en nombre del reconocimiento y la exaltación de la diferencia, obedece a una lógica de opuestos que es mediada por el género, con efectos opresivos y excluyentes para «las mujeres». De igual forma, podríamos aplicar estas reflexiones a los análisis feministas constructivistas en los que la biología adquiere su coherencia y su sentido en el mundo social, y que, en palabras de Preciado, han hecho del cuerpo-sexo una materia informe a la que el género vendría a dar forma y significado dependiendo de la cultura o

del momento histórico (2011: 21), hemos de escapar del falso debate esencialismo-constructivismo o la oposición naturaleza-cultura (ibídem. 83).

De cualquier forma, a la vista está que no hay un solo cuerpo, ni teórica ni políticamente, ni siquiera en el feminismo, como nos recuerda Esteban, son muchos tipos de cuerpos que *conviven y discuten* entre sí a diferentes niveles: biológico, social, cultural, teórico-fenomenológico, político (2011: 48; énfasis de la autora). Además, siempre hemos de pensar el cuerpo a través de las marcas del género, el sexo, la preferencia sexual, la raza, la clase, la edad, etc., es decir, a través de las condiciones materiales de existencia que, según Esteban, nos conducen a factores de diferenciación social, sin olvidar nunca la trascendencia de los contextos (históricos, sociales, económicos, culturales) que son los que conforman y en los que viven dichos cuerpos (ibídem. 49).

2.1.4 El cuerpo desde una lógica postfeminista y *queer*.

El feminismo *queer* de la década de los 90 supuso un giro emblemático, a partir de la desnaturalización del cuerpo y de la sexualidad, lo que condujo a nuevos marcos de apertura para el/los entendimientos de la(s) subjetividad(es) del/los sujeto(s). Las condiciones ontológicas del ser que se perfilaban como hetero-homo-bisexual, se revelan ahora como ficciones retóricas que se discuten desde perspectivas postfeministas. El *cyborg* de Donna Haraway, que se descubre como un híbrido de máquina y organismo en el mundo postgenérico, "no tiene relaciones con la bisexualidad, ni con la simbiosis preedípica, ni con el trabajo no alienado u otras seducciones propias de la totalidad orgánica" (1995: 255). Desde feminismos postestructuralistas como el de Donna Haraway, Julia Kristeva o Teresa De Lauretis y feminismos *queer* como el de Judith Butler o Paul B. Preciado, se problematiza el sujeto político del feminismo, el cual ahora es necesariamente descentrado, heterogéneo y desesencializado, disuelto de su identidad. Se quiebran así los dualismos, se intervienen los límites: lo individual y colectivo, lo de dentro y lo de fuera, lo público y lo privado.

Nos adentramos así en la década de los 90, en un paradigma distinto post-diferencia sexual, el cuerpo abandona el campo de la «naturaleza» asentada en el binomio naturaleza/cultura y toda la lógica esencialista que impulsaba. Empezamos a contemplar lo(s) cuerpo(s) como centralidades en sí mismas, como productos culturales que son el

resultado de la historia y su contexto, siempre ensamblados por el género, la raza, la clase, el estatus, la edad, por la condición migratoria, etc. La desnaturalización del cuerpo y de la sexualidad supone posibilidades en los procesos subjetivos del sujeto, un sujeto que se conforma performativamente, y siempre en sintonía con el contexto o los contextos. La acción o la ausencia de ella en los sujetos están interpeladas por una lectura concreta de los espacios que nos rodean y nos sugieren ciertas posibilidades o las anulan.

Cobran gran relevancia la política del *cyborg* y los planteamientos postestructuralistas de Haraway⁶⁸, que nos ayudan a entender el *cyborg* como un "organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción" (1995: 253). Una representación metafórica de un sujeto híbrido en el que la ciencia y la tecnología se disuelven, generando una posibilidad política desde la resignificación, donde se desestabiliza lo biológico, lo humano, lo animal, lo mecánico o lo tecnológico, y proclama "una especie de yo personal, postmoderno y colectivo, desmontado y vuelto a montar. Es el yo que las feministas deben codificar" (ibídem, 279). Para Haraway las tecnologías intervienen y redefinen los cuerpos, sus parcialidades y sus múltiples funciones y generan nuevos tipos de subjetividades donde la distinción entre lo físico y lo no físico, lo orgánico y no orgánico es imprecisa y ficcional, proyectando cuerpos que no se agotan en la piel y no se encierran en una totalidad impermeable; las fronteras del cuerpo no están tan claras entonces. Para la autora las tecnologías de las comunicaciones y las biotecnologías son

las herramientas decisivas para reconstruir nuestros cuerpos. Estas herramientas encarnan y ponen en vigor nuevas relaciones sociales para «las mujeres» a través del mundo. Las tecnologías y los discursos científicos pueden ser parcialmente comprendidos como formalizaciones, por ejemplo, como momentos congelados de las fluidas interacciones sociales que las constituyen, pero deberían así mismo ser vistos como instrumentos para poner significados en vigor.

(ídem.; énfasis propio)

⁶⁸ Su obra *Manifiestos para cyborgs* (1995) está nutrida por la biopolítica de Michel Foucault, quien centró parte de su obra en explorar los dispositivos y las tecnologías como facilitadoras de los procesos de dominación a través de mecanismos estratégicos y prácticas discursivas que operan y disciplinan los cuerpos y configuran al sujeto, siempre en relación al poder, como ya se ha comentado.

Es así como la figura del *cybor* pretende trascender los esencialismos encarnados en el sujeto heredado de la modernidad constituido desde la oposición mente-cuerpo. El manifiesto de Haraway entonces, no es sino una reivindicación de una ontología alternativa de fragmentación y confluencia que, dotada de una política «propia» (ibídem, 254; énfasis propio), niega una matriz natural de unidad y que ninguna construcción sea total (ibídem. 269). Haraway genera al mismo tiempo un llamamiento a la unidad política para afrontar de forma conjunta las dominaciones de «raza», «género», «sexualidad» y «clase» (ídem.; énfasis de la autora). Se trata entonces de "basar las políticas en «nuestra» posición privilegiada de la opresión que incorpora todas las otras dominaciones" (ibídem, 302; énfasis de la autora), pues la conciencia de género, raza o clase es un logro forzado en «las mujeres», producto de la historia del patriarcado, del colonialismo y del capitalismo (ibídem. 264; énfasis propio). En este sentido, la política de los *cyborgs* es también una posibilidad, un lenguaje político que resignifica la forma de entender la ciencia y la tecnología, una "lucha por el lenguaje y contra la comunicación perfecta, contra el código único que traduce a la perfección todos los significados, el dogma central del falogocentrismo" (ibídem. 302), que nos posibilite, "construir y destruir máquinas, identidades, categorías, relaciones, historias del espacio" (ibídem. 311).

Las reflexiones de Paul B. Preciado en la línea de Haraway son un intento de escapar del falso debate esencialismo-constructivismo o la oposición naturaleza-cultura, que hoy es, según el autor, rebautizado como naturaleza-tecnología (2011: 83). Su posición teórico-política nos conduce a reclamar una *sociedad contrasexual*⁶⁹, que tenga como objeto de estudio las transformaciones tecnológicas de los cuerpos sexuados y generizados. No rechaza las hipótesis de las construcciones sociales y psicológicas de género, pero las resitúa como mecanismos, estrategias y usos de un sistema tecnológico más amplio (ibídem. 16). Entonces una *sociedad contrasexual* como la que proyecta Preciado no pretende la creación de una nueva naturaleza, sino más bien el fin de la naturaleza como orden que legitima la sujeción de unos cuerpos a otros y donde la deconstrucción sistemática de la naturalización de las prácticas sexuales y del sistema de género se torna necesaria (ibídem. 12-13). Es preciso, pues, que el sexo y la

⁶⁹ El concepto de *contrasexualidad* de Preciado, al igual que el *cyborg* de Haraway, es heredero del trabajo de Foucault que alude a la *contraproductividad*, es decir, la producción de formas de placer-saber alternativas a la sexualidad moderna, como forma de resistencia a la producción disciplinaria de la sexualidad en las sociedades modernas, como formas de contradisciplina sexual (Preciado, 2011: 13-14).

sexualidad, al igual que el género, se comprendan como tecnologías sociopolíticas complejas (2011: 16). Adentrarnos en una *sociedad contrasexual* significa en términos de Preciado asumir también una teoría del cuerpo, que se sitúa fuera de las oposiciones hombre/mujer, masculino/femenino, heterosexualidad/homosexualidad. Define la sexualidad como tecnología, y considera que los diferentes elementos del sistema sexo/género denominados «hombre», «mujer», «homosexual», «heterosexual», «transexual», así como sus prácticas e identidades sexuales, no son sino máquinas, productos, instrumentos, aparatos, trucos, prótesis, redes, aplicaciones, programas, conexiones, fronteras, constreñimientos, diseños, lógicas, usos, desvíos (ibídem. 14; énfasis del autxr).

En *Testo yonqui*⁷⁰ desarrollará un análisis del régimen actual que nos gobierna denominado *farmacopornográfico*⁷¹, un capitalismo liderado por las industrias farmacéuticas y de la pornografía. Según Preciado, estamos adentrados en un nuevo tipo de capitalismo caliente, psicotrópico y punk, donde gobiernan nuevos dispositivos microprostéticos de control de la subjetividad (2008: 31). En esta sociedad contemporánea hablaríamos entonces de *subjetividades toxicopornográficas*, es decir, aquellas que se definen por la sustancia o sustancias imperantes en los metabolismos, o por las prótesis cibernéticas. Es por ello que se hace preciso hablar de sujetos Prozac, sujetos cannabis, sujetos cocaína, sujetos alcohol, sujetos heterovaginales, etc. (ibídem. 33). Según Preciado, el éxito de este biocapitalismo *farmacopornográfico* no recae en producir, o en la mera producción como ocurría en el capitalismo fordista, sino en inventar ideas móviles, órganos vivos, símbolos, deseos, reacciones químicas, etc., es decir, "se trata de *inventar* un sujeto y producirlo a escala global" (ídem; énfasis del autxr). La fuerza de trabajo del capitalismo actual que habitamos es la *fuerza orgásmica*

⁷⁰ Preciado describe el proceso de autoadministración de testosterona a través de un ensayo corporal: "Este libro no es una autoficción. Se trata de un protocolo de intoxicación voluntaria a base de testosterona sintética" (2008: 15). En términos del autxr, "no tomo testosterona para convertirme en un hombre, ni siquiera para transexualizar mi cuerpo, simplemente para traicionar lo que la sociedad ha querido hacer de mí" (ibídem. 20).

⁷¹ Que Preciado caracteriza como un régimen postindustrial, global y mediático, interferido por procesos de gobierno biomolecular (fármaco-) y semiótico-técnico (-porno) de la subjetividad sexual, que hunde sus raíces en la sociedad científica y colonial del siglo XIX y se materializará notablemente durante el siglo XX, pues la farmacopornografía, la psicología, la sexología, la endocrinología establecen su autoridad material transformando los conceptos de psiquismo, de libido, de conciencia, de masculinidad y de feminidad, de heterosexualidad y homosexualidad en realidades tangibles, en sustancias químicas, en moléculas comercializables, en cuerpos, en definitiva en bienes de intercambio gestionables por las multinacionales farmacéuticas (ibídem. 32). Esto sucede así porque la ciencia ocupa un lugar hegemónico en nuestra cultura y se ha convertido en la religión de la modernidad; tiene la capacidad de crear la realidad y no simplemente de describirla (ibídem. 33).

o *potentia gaudendi*, con la cual alude a la potencia (actual o virtual) de excitación (total) de un cuerpo (ibídem. 38). El cuerpo en este sentido, "no es organismo, ni máquina es: *tecnocuerpo*⁷²" (ibídem. 39), no se reduce a un cuerpo pre-discursivo, o no puede entenderse fuera de los entramados de producción y cultivo propios de la tecnociencia, es una entidad tecnoviva multicolectada que incorpora tecnología (ídem.). Así, según Preciado, su modelo de acción sobre el cuerpo es la microprostética, el poder actúa a través de una molécula que se integra en nuestro sistema inmunitario, de la silicona que toma forma de senos, de una hormona y su acción sobre el hambre, el sueño, la excitación sexual, la agresividad o la decodificación social de nuestra masculinidad o feminidad. Éstas no son otras que nuevas tecnologías blandas de microcontrol que pretenden tomar la forma del cuerpo que controlan, transformarse en cuerpo, ser inseparable de él y devenir subjetividad (ibídem, 67). En este sentido, el *género* es una noción necesaria para la aparición y reproducción de técnicas *farmacopornográficas* de normalización y transformación del ser vivo, como la terapia hormonal, o la cirugía trans. Sería más preciso, según el autx, hablar en términos ontopolíticos de *tecnogénero* para dar cuenta del conjunto de técnicas biotecnológicas, quirúrgicas, farmacológicas, cibernéticas, etc., que construyen la materialidad de los sexos (ibídem. 86). Así, como "en el sistema disciplinario el sexo era natural, definitivo, intransferible y transcendental; el género aparece ahora como sintético, maleable, variable, susceptible de ser transferido, imitado, producido y reproducido técnicamente" (ibídem. 82). De ese modo, fue cómo el concepto de género hizo posible la existencia de estas técnicas diversas de normalización y transformación de las subjetividades sexuales que hicieron que el cuerpo posmoderno se torne colectivamente deseable y real gracias a su gestión farmacológica y su promoción audiovisual (ibídem. 45).

Los trabajos de Haraway y Preciado⁷³ se presentan como una posible salida al esencialismo de todas las identidades, reinventando las condiciones ontológicas del sujeto desde nuevos marcos de entendimiento, que ponen de relieve la contingencia e historicidad de cualquier conocimiento, siempre situado, por lo que el/los cuerpo(s), así como las aproximaciones teóricas que les rodean, nunca son independientes de quienes las enuncian o producen. Estos trabajos realizan una crítica a todo conocimiento que se

⁷² Influenciado por las nociones de *tecnobiopoder* de Haraway, donde el cuerpo es una plataforma tecnoviva, resultado de una implosión irreversible de sujeto y objeto de lo natural y artificial (Preciado, 2008: 39) y la noción de *biopoder* de Foucault.

despliegue como «objetivo y universal», e incitan a desestabilizar y desplazar el lugar hegemónico de la producción «del saber», resaltando la importancia de los saberes subalternos que ponen en valor la importancia de otros significados propios.

2.1.5. La *performatividad* y el cuerpo-los cuerpos

Los planteamientos de Judith Butler y la teoría de la performatividad⁷⁴ son un referente esencial en el desarrollo del presente trabajo y, más específicamente, su noción del cuerpo en relación a la performatividad y el lenguaje como elementos estratégicos en el proceso de la subjetivación del/los sujeto(s). En el entendimiento de Butler, el cuerpo nunca es una base estable sobre la que significar el género y la sexualidad, pues las normas de género son anteriores al sujeto. En este sentido, no hay modo de interpretar el «género» como una construcción cultural que se impone sobre la superficie de la materia, entendida o bien como el «cuerpo» o bien como su sexo dado (Butler, 2002: 18-19; énfasis del autxr). La construcción del «sexo» no se produce en base a un dato corporal dado, sobre el cual se impone artificialmente la construcción del género, sino como una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos (ídem. 19; énfasis del autxr).

En la concepción butleriana, el cuerpo no es un elemento precultural o prelingüístico, los cuerpos no poseen una existencia significable antes de la marcación de su género y "cualquier apelación al cuerpo antes de lo simbólico, debe darse dentro de lo simbólico, lo cual parece implicar que no hay ningún cuerpo anterior a su marcación" (ibídem. 149). Es por ello que el cuerpo se vuelve inteligible culturalmente a través del sexo, el cual lo naturaliza. Las superficies corporales se presentan ficticiamente como lo natural, pero, al mismo tiempo, estas superficies pueden convertirse en el campo para una actuación disonante y desnaturalizada que deje ver el carácter performativo de lo natural en sí (Butler, 2007: 284; énfasis del autxr). Así, nos propone concebir la materialidad del cuerpo a través de los discursos, las normas y enlaza la performatividad de género

⁷⁴ A partir de las aportaciones feministas de Simone de Beauvoir, de las reflexiones del psicoanálisis lacaniano, del trabajo de Foucault sobre la sexualidad, así como de la importancia de la teoría de la *deconstrucción* de Derrida y su noción de *iterabilidad*, formulada en respuesta a la teorización de los *actos del habla* de John Langshaw Austin, que implica que todo acto es en sí mismo una recitación, la cita de una cadena previa de actos que están implícitos en un acto presente y que permanentemente le quitan a todo acto " presente" su condición de "actualidad" (Butler, 2002: 29; énfasis del autxr).

con la materialidad del cuerpo⁷⁵, que es el resultado de la norma: "la categoría de «sexo» es, desde el comienzo, normativa (...) En términos foucaultianos es un «ideal regulatorio» que no sólo regula, sino que también produce los cuerpos, cuya materialización se impone y se logra (o no) mediante ciertas prácticas sumamente reguladas" (Butler, 2002: 18; énfasis del autxr).

Resultan interesantes los planteamientos de Butler por situar el género en clave de performatividad, definida como "ese poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone" (ibídem, 19). Esto nos conduce a pensar que "no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género⁷⁶; esa identidad se construye performativamente por las mismas «expresiones» que, al parecer, son resultado de ésta" (2007: 85; énfasis del autxr). Entender el género en clave performativa lleva implícitos varios supuestos a los que aludía Butler en 1999 al inicio del prefacio de su obra *Gender Trouble*⁷⁷. Por un lado, significa concebir el género como una expectativa que acaba produciendo el mismo fenómeno que anticipa: "la forma en que la anticipación de una esencia provista de género origina lo que plantea como exterior a sí misma" (ibídem. 17). Por otro, significa concebir el género, no como actos únicos o aislados, sino como "una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo" (ídem.), no es algo interno, en términos de «esencia». Para Butler, como también lo era para Foucault, el cuerpo adquiere su significado dentro del discurso, siempre contextualizado en las relaciones de poder (ibídem. 193-194). Por tanto, es algo que siempre anticipamos y producimos a través de actos corporales (ibídem. 17): "El género es la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas -dentro de un marco regulador muy estricto- que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser" (ibídem. 98), y aboga por una genealogía política de ontologías del género que deconstruya la apariencia sustantiva del género (ídem.).

⁷⁵ Para Butler las normas reguladoras del «sexo» actúan performativamente para constituir la materialidad de los cuerpos; para materializar el sexo del cuerpo, o en otras palabras, para materializar la diferencia sexual. Por tanto, lo que constituye el carácter fijo del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, serán plenamente materiales, pero si reconocemos esa materialidad como el efecto del poder (2007: 18).

⁷⁶ Es decir, no existe una identidad de género interna, no hay una verdad puramente psíquica, concebida como algo "oculto" (Butler, 2002: 328). Esto implica según Butler asumir un reto, reformular las categorías de género fuera de la metafísica de la sustancia, siguiendo los planteamientos de Nietzsche en *La genealogía de la moral* en cuanto a que "no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; el agente" (2007: 84-85; énfasis del autxr).

⁷⁷ *El género en disputa* (2007) en su edición en castellano.

En el proceso de generización, la incorporación de normas de carácter obligatorio se produce de manera forzosa, no es una cuestión voluntarista que dependa del sujeto⁷⁸; sin embargo, afirma Butler, no tiene por ello que ser enteramente determinante. Butler plantea el género como una asignación que nunca se asume totalmente acorde con las expectativas, ya que las personas nunca representan fielmente o "habitan por entero" el ideal al que se pretenden que se asemejen (2002: 324-325). La identificación de género es múltiple y se contradice a sí misma, puesto que la identificación no se produce en relación con la gente real, sino en relación con idealizaciones o fantasías sobre ellos (Soley-Beltran, 2009: 39). Además, pensemos que el género no siempre se constituye de forma coherente en contextos históricamente específicos, pues siempre se entrelaza con otros ejes diferenciadores -raciales, de clase, étnicos, sexuales y regionales, identidades discursivamente constituidas (Butler, 2007: 49).

Pero ¿dónde descubrimos la fuerza performativa de los enunciados, en estos procesos de citación reiterativa? Butler analiza el lenguaje performativamente, entendiendo que todo acto tiene unas consecuencias y efectos, y cuál es su papel dentro de los procesos subjetivos de los sujetos. Para ello, nos remite a J. L. Austin⁷⁹ y su teoría sobre los *actos del habla*, así como a las reflexiones de Derrida (1971), Bourdieu (1999), Louis Althusser (2003) o también la propuesta de Shoshana Felman (1983), para quien existe una interconexión compleja entre habla y cuerpo⁸⁰.

En lo que respecta a las dimensiones del habla, Austin establece una distinción entre acto del habla *locucionario*, *ilocucionario*, y *perlocucionario*. El primero de ellos es aquel acto que equivale a expresar una oración con un cierto sentido y referencia, lo que a su vez es aproximadamente equivalente al «significado» en el sentido tradicional o

⁷⁸ Desde planteamientos butlerianos, no hay un sujeto previo a la acción, sino que el sujeto emerge en el proceso de reiteración continua de las normas. En *Cuerpos que importan* (2002) despeja así cualquier interpretación voluntarista y/o determinista de su teoría: "Si el género no es un artificio que pueda adoptarse o rechazarse a voluntad y, por lo tanto, no es un efecto de la elección, ¿cómo podríamos comprender la condición constitutiva y compulsiva de las normas de género sin caer en la trampa del determinismo cultural?" (2002: 13). El contexto, el lenguaje y las normas sociales son condiciones de posibilidad y de inteligibilidad de los sujetos. Los cuerpos no se pueden aislar de lo normativo ni de lo lingüístico, pues es lo que nos define y da inteligibilidad; pero esto no significa que el cuerpo o los cuerpos estén completamente determinados por el lenguaje y las normas; pues según Butler, "las normas no nos deciden de una manera determinista, aunque sí proporcionan el marco y el punto de referencia para cualquier conjunto de decisiones que tomemos a continuación" (2009: 37).

⁷⁹ Y a su obra fundamental *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones* (1955), aunque sería la versión inglesa la que cita Butler: *How to Do Things With Words* (1962).

⁸⁰ Para Felman, así como para Butler, el habla es siempre un acto corporal, y considera que los efectos corporales del discurso sobrepasan las intenciones del/la hablante, por lo que el discurso mismo podría mediar como un nexo entre las fuerzas psíquicas y las corporales (Butler, 2004: 231).

universal (1955: 71). Estos actos equivaldrían a las expresiones *constatativas*, aquellas que, según el autor, admiten ser verdaderas o falsas, y en las que construimos un enunciado que es emitido con una referencia histórica (ibídem. 6). Los actos *ilocucionarios* serían aquellos que se distinguen porque llevamos a cabo un acto al decir algo, algo diferente de realizar el acto de decir algo (ibídem. 65), y producen la realidad que nombran en el acto de nombrarla. Este supone ciertas convenciones que tienen una cierta "fuerza convencional" (ibídem. 71). Serían tales como informar, ordenar, advertir, comprometer, etc. Según Butler, estos enunciados *ilocucionarios* son aquellos que inmediatamente hacen lo que dicen, la declaración constituye el acto de habla y al mismo tiempo es la puesta en palabras de un acto, y no se puede pedir un "referente" (2004: 80). Estos no son simplemente convencionales, sino más bien, y siguiendo a Austin, son "rituales y ceremoniales"⁸¹ (ibídem. 18), es decir, son enunciados que funcionan en la medida en que se presentan bajo la forma de un ritual, repetidos en el tiempo, y presentan un campo de acción que no se limita al momento del enunciado mismo (ídem.). Pues acorde con Butler, en la medida en que el momento está ritualizado, nunca es simplemente un momento único, pues el «momento» en un ritual es una historicidad condensada, se excede a sí mismo hacia el pasado y hacia el futuro, es un efecto de invocaciones previas y futuras que al mismo tiempo constituyen y escapan a la enunciación (ibídem. 18-19).

Butler relacionará el acto de habla *ilocucionario* de Austin con la *interpelación* de Althusser. Si la fuerza performativa para Austin recae en el poder de la voz (dentro de los actos que denomina *ilocucionarios*), una voz divina que tiene la fuerza de nombrar, en Althusser el sujeto se produce por la llamada de la voz de la «otredad». Para Althusser (2003) la existencia de la *ideología*⁸² y la *interpelación* de los individuos como sujetos son una sola y misma cosa, pues a través de la *interpelación*⁸³ la *ideología* funciona de tal modo que convierte a los individuos en sujetos, que el autor representa con la más trivial expresión (policia o no): «¡Eh usted, oiga!» (2003: 55; énfasis del

⁸¹ Esta idea de Austin según la cual el acto de habla *ilocucionario* está condicionado por su dimensión "ritual" o "ceremonial", es comparada por Butler con la insistencia con que Althusser define la ideología como una forma "ritual", en la que ese ritual constituye "la existencia material de un aparato ideológico" (Althusser en Butler, 2004: 50).

⁸² La ideología para el autor es una "representación" de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia" (Althusser, 2003: 43) y, por tanto, su mundo real.

⁸³ En este sentido, el punto de vista de Althusser sobre la interpelación requiere una revisión desde el posicionamiento de Butler, pues el sujeto no siempre necesita girarse cuando es llamado para poder ser constituido en tanto que sujeto, y el discurso que inaugura al sujeto no necesita en absoluto tomar la forma de una voz" (2004: 58).

autor). Según Butler, de hecho, la *interpelación* que precede y forma al sujeto en Althusser parece constituir la condición de posibilidad de esos actos de habla centrados en torno al sujeto que pueblan el territorio de análisis de Austin. Sin embargo, Austin deja claro que no piensa que el éxito de la fuerza performativa dependa siempre de la intención del/la hablante (2004: 49).

En otro sentido, estarían los actos del habla *perlocucionarios* que incluyen lo que en cierto modo son consecuencias o efectos que derivan de estos actos (Austin, 1955: 70), aquellos que producimos o logramos porque decimos algo, tales como convencer, persuadir, disuadir e incluso sorprender o confundir (ibídem. 71)⁸⁴. En este sentido para Butler, las palabras sirven de forma instrumental, para llevar a cabo ciertas acciones, pero no son en sí mismas las acciones que contribuyen a realizar (2004: 80). Austin distingue en oposición a los enunciados *constatativos* los denominados enunciados *realizativos o performativos*⁸⁵ (*performative utterances*), que son aquellos en los que la expresión es realizar una acción, y que ésta no se concibe normalmente como el mero hecho de decir algo (Austin, 1955: 6), ya sea verdadero o falso, sino que simplemente la locución en este sentido equivale a la realización de la acción por el hecho de nombrarla en una circunstancia peculiar y contexto determinado. Emitir una expresión *realizativa* es, por ejemplo, en términos del autor, hacer una apuesta (ídem.). Por tanto, los enunciados *performativos* no son ni verdaderos ni falsos, como lo eran los ilocutivos; sin embargo, pueden ser exitosos o no. La capacidad para tener éxito recaerá en si se sigue el procedimiento correcto y ejecutado por todas las personas que participan, lo que supone la emisión de determinadas palabras por parte de personas específicas y en un contexto concreto. Para Austin, por tanto, para que un enunciado sea exitoso, ha de cumplir una serie de procedimientos convencionales y siempre partiendo de las condiciones adecuadas; de lo contrario, fallará y no tendrá el éxito esperado.

Lo que para Austin genera enunciados *performativos* no exitosos que forman una expresión *realizativa* infortunada, supone para Derrida una centralidad. Si la fuerza

⁸⁴ Advierte el autor que hablar del “uso” del lenguaje puede de igual modo hacer borrosa la distinción entre el acto *ilocucionario* y el *perlocucionario* (Austin, 1955: 68), pero es importante trazar una línea entre la acción que hacemos (en este caso una ilocución) y sus consecuencias (ibídem. 72).

⁸⁵ El funcionamiento “afortunado” o sin obstáculo de un enunciado *realizativo* siempre está sujeto a ciertas reglas que, según Austin, si son violadas, harán de nuestra expresión *realizativa* (de un modo u otro) infortunada. Pues tiene que haber un procedimiento convencional aceptado, con un procedimiento concreto conocido por todos sus miembros, con una intención y contexto específico (ibídem. 11-12).

performativa para Austin recae fundamentalmente en el poder de la voz y en las convenciones establecidas que, siguiendo el proceso adecuado, hacen que la palabra se convierta en un hecho (Butler, 2004: 237), Derrida aborgará por la *iterabilidad* como condición estructural para que se produzca la performatividad. La capacidad citacional constitutiva de los signos⁸⁶ es referencial, pues todo signo ha de poder ser repetido independientemente del contexto y del emisor. La posibilidad de repetir, y en consecuencia, de identificar las marcas está implícita en todo código, que hace de éste una clave comunicable, transmisible, descifrable, repetible por un tercero, por tanto por todo usuario posible en general (Derrida, 1971: 10), ahí es donde introduce la importancia de la *iterabilidad*:

(*iter*, de nuevo vendría de *itara*, «otro» en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad) estructura la marca de escritura misma, cualquiera que sea además el tipo de escritura (pictográfica, jeroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para servirse de estas viejas categorías). Una escritura que no fuese estructuralmente legible — reiterable— más allá de la muerte del destinatario no sería una escritura.

(Ibíd. 9; énfasis del autor)

Para Derrida, pues, el poder del lenguaje trasciende a la voluntad del sujeto, toda escritura debe poder funcionar y garantizar su legibilidad en ausencia de todo destinatario. La *iterabilidad* desecha la concepción de una enunciación entendida como evento único, siendo una condición del lenguaje. Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito, puede ser citado y por ello, romper con todo contexto dado y engendrar al infinito nuevos contextos (ibíd. 15). Pues para el autor esta citacionalidad, duplicación o duplicidad, esta *iterabilidad* de la marca no es un accidente o una anomalía (normal/anormal), es la condición necesaria que garantiza un funcionamiento llamado "normal" (ídem; énfasis del autor). Entonces, en palabras de Butler, podemos decir que las *enunciaciones performativas* "pueden ser equivocadas,

⁸⁶ Para Derrida la obtención de un significado depende de su relación y dependencia con otros signos. Por ello, concede tanta importancia al exterior constitutivo que permanece externo a los significados, a las palabras. En su ensayo sobre *La diferencia/[différence]* en 1968 nos conduce a pensar que los significados de las palabras se necesitan entre sí para diferenciarse, por tanto, diríamos que el lenguaje siempre está marcado por una ausencia, en tanto el significado de un signo dependerá de su relación con otros signos para significarse. Según el autor, "todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias [*différences*]" (1968: 10).

ser utilizadas o citadas erróneamente, es algo esencial de su «propio» funcionamiento" (2004: 244; énfasis del autxr).

Así como para Derrida la ruptura de la enunciación con contextos establecidos previamente constituye la "fuerza" de la enunciación (ibídem. 231), Butler, haciendo eco de los planteamientos de Bourdieu, considera que la fuerza performativa sería un efecto del poder social; el poder social debe entenderse a partir de contextos de autoridad ya establecidos y de sus instrumentos de censura (ibídem. 231). Por tanto, Bourdieu considera que las condiciones necesarias para que un enunciado performativo tenga éxito se reducen a la adecuación del locutxr explícitamente a su función social (1999: 71). La autoridad es la que otorga el poder a lxs locutorxs y la que hace que el enunciado performativo no fracase. Solo el portavxz autorizado con un poder investido concentra el capital simbólico (ibídem. 69), y ha de ser reconocido y legitimado por el grupo, bajo un conjunto de *condiciones litúrgicas*⁸⁷ (ibídem. 71) que necesariamente han de producirse según Bourdieu, sino hablaríamos de un portavxz "impostor" en palabras del autor.

No obstante, como afirma Butler, Bourdieu concede un carácter estático a las instituciones sociales y no explica la lógica de *iterabilidad* que rige la posibilidad de transformación social (2004: 239). Además, una invocación que no tenía legitimidad *a priori* puede desafiar formas existentes de legitimidad, dejando abierta la posibilidad de formas futuras⁸⁸ (ídem). Afirmar que los *enunciados performativos* sólo son efectivos cuando son pronunciados por aquellxs autorizadx, con una posición de poder social previa para ejecutar las palabras como hechos, según Butler, equivale inadvertidamente a eliminar la posibilidad de una agencia que surge desde los márgenes del poder (ibídem. 251). Para Derrida precisamente, la fuerza del performativo proviene precisamente de su descontextualización, de su ruptura con un contexto previo y de su capacidad para asumir nuevos contextos, por medio de la repetición que le hace funcionar en contextos sucesivos, no está ligada a ningún contexto en particular (ibídem. 239). Sin embargo, "parece situar la ruptura como un rasgo estructuralmente

⁸⁷ Referidas por el autor como el conjunto de prescripciones que rigen la forma de manifestación pública de la autoridad, por ejemplo, la etiqueta de las ceremonias, el código de los gestos y la ordenación oficial de los ritos solo serían la parte más visible de todo un conjunto de condiciones (ibídem. 71-72).

⁸⁸ Butler lo ilustra con el ejemplo de Rosa Parks cuando se sentó en la parte delantera del autobús, sin estar legitimada para hacerlo, según las normas segregacionistas del Sur. Y, sin embargo, fue este acto de reclamar un derecho sobre el que no tenía previamente ninguna autorización, el que le hizo obtener cierta autoridad, e inaugurar el proceso de rebelión que siguió (ídem.)

necesario de toda enunciación y de todo signo escrito codificable, lo cual bloquea el análisis social de la enunciación convincente" (ibídem. 243). Butler, mediando posiciones entre las propuestas de Bourdieu y Derrida en lo que refiere a la fuerza o efectividad de los actos de habla, y en la línea de Shoshana Felman, reflexionará sobre el estatuto del habla como *acto corporal*⁸⁹, la relación transversal del cuerpo con el habla es realizada en sí misma por la enunciación, es desviada y mantenida por la realización misma (ibídem. 245). Así, Butler como Felman intentan transmitir esa compleja interrelación entre cuerpo y habla, pues el acto de habla es siempre realizado corporalmente y, aunque no supone la absoluta o inmediata presencia del cuerpo, la simultaneidad de la producción y la llegada de la expresión comunica no sólo lo que se dice, sino el soporte del cuerpo como instrumento retórico de expresión (ibídem. 246).

Según Butler, aunque Bourdieu nos ofrece una teoría del reconocimiento corporal en su noción de *habitus*⁹⁰, no aborda este debate sobre el cuerpo con la teoría del performativo (ídem). El *habitus* entendido como rituales cotidianos incorporados, subrayan el lugar del cuerpo y su importancia, sus gestos, su estilo y su "conocimiento" inconsciente, el cuerpo en este sentido es el depositario o el lugar de una historia incorporada (ídem.). Sin embargo, si consideramos que el *habitus* funciona según una performatividad, no es fácil trazar una distinción teórica entre lo social y lo lingüístico, pues según Butler el accionar del cuerpo se produce por medio de una interpelación que es, a la vez, lingüística y productiva (ibídem. 247). El cuerpo excede retóricamente el acto de habla que realiza y este exceso es lo que la explicación de Bourdieu parece olvidar o, quizás eliminar, el modo en que excede su interpelación, de manera que ninguno de sus actos de habla lo llegan a contener completamente (ibídem. 250). El/los cuerpo(s) no se pueden separar de lo lingüístico, pues están interrelacionados y se influyen mutuamente, pero esto no supone que el cuerpo sea reductible o completamente modelable por el lenguaje, pues sería caer en un reduccionismo o en un determinismo lingüístico latente; en este sentido, la relación entre habla y cuerpo la sitúa Butler en términos de *quiasmo*; el habla es corporal, pero el cuerpo a veces excede el habla, y el habla permanece irreductible a los sentidos corporales de su enunciación (ibídem. 251).

⁸⁹ De igual forma, el cuerpo está presente en la escritura, pero necesariamente diferente de la manera en como lo hace en el habla, y aunque ambos son actos corporales, lo que se lee en el texto escrito es la marca del cuerpo (Butler, 2005: 246).

⁹⁰ Sitúa el *habitus* de Bourdieu como una reformulación de la noción althusseriana de *ideología*, la cual constituye la "evidencia" del sujeto, pero que esta evidencia es el efecto de un *dispositivo* (265).

2.1.6 «Lo trans» y la performatividad de género.

Como aludíamos anteriormente, la performatividad en términos butlerianos es esa práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra (Butler, 2002: 18), y requiere de dos elementos fundamentales que la sostienen: la citación y la restricción. Es la citación o repetición de las normas culturales la que nos consolida como sujetos reconocibles ensamblados por el sexo, género, sexualidad, clase social, el estatus migratorio, etc. Este proceso de citación reiterativo que nos regula no solo implica convertirnos en aquello que «somos», sino también en aquello que «no somos», lo excluido, *lo abyecto*, lo ininteligible, en definitiva «lo otro», y es así cómo el sujeto acaba siendo el producto de la articulación de una red específica de dispositivos de saber-poder. En este sentido, *lo abyecto* establece ese exterior constitutivo necesario para que puedan tener cabida las identidades normativas, pues "la identidad siempre requiere precisamente aquello que aborrece" (ibídem. 268), a la par que constituye una amenaza para las fronteras, pues indica la persistente posibilidad de derrumbarlas y rearticularlas (ibídem. 26).

Entonces, no podemos afirmar que haya una «identidad de género» que se revele como «verdadera» en términos de «autenticidad» o esencia, correspondida con un cuerpo que es de por sí producido o efecto de un discurso reiterativo. Ni tampoco que el cuerpo sea inteligible culturalmente por sí solo, pues el cuerpo se naturaliza a través del sexo, y la identidad de género no deja de ser una «ficción reguladora» (Butler, 2007: 275). Lo que produce el efecto de autenticidad es la habilidad para hacer que el personaje parezca creíble, y producir el efecto naturalizado, y este efecto es en sí mismo el resultado de una corporización y reiteración de las normas⁹¹ (Butler, 2002: 189).

Es la *matriz heterosexual* la que hace posible e inteligible la identidad de género, que es clasificada de forma binaria. Así, Butler entiende por *matriz heterosexual* "la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan sexos, géneros y deseos" (Butler, 2007: 292), partiendo de la idea de «contrato heterosexual» de Monique Wittig

⁹¹ Las normas de género harían referencia al dimorfismo ideal, la complementariedad heterosexual de los cuerpos ideales y dominio de la masculinidad y la feminidad adecuados e inadecuados, muchos de los cuales están respaldados por códigos raciales (Butler, 2007: 28-29)

y de la idea de «heterosexualidad obligatoria» de Adrienne Rich que Butler conceptualiza como:

un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad.

(Ídem.)

Y todos los diagnósticos que contradigan la lógica de esta matriz de inteligibilidad cultural serán interpretados como la consecuencia de una "falla de la maquinaria heterosexual" (Butler, 2002: 187). Asumir esto exige al mismo tiempo que ciertas «identidades» no tengan cabida o no puedan existir. Butler se refiere a aquellas identidades en las que el género no es consecuencia del sexo, y aquellas en las que las prácticas del deseo no son consecuencia ni del sexo ni del género (Butler, 2007: 72). Nos referimos entonces a aquellas identidades excluidas de géneros «inteligibles», que no mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo (ídem). A estos cuerpos «abyectos» no se les atribuye una expresión legítima (ibídem., 29) y conforman el campo de lo deshumanizado contra lo cual se conforma lo humano (ibídem. 225).

Recordemos que identificarse con un género bajo los regímenes de la *matriz heterosexual* en términos de Butler implica identificarse con una serie de normas realizables y otras no realizables; siempre articuladas por la ambivalencia (2002: 186; énfasis del autxr). Por ello, la idea de concebir una «identidad de género» que se revela como original o primaria, como señalaba Stoller en la década de los 60, quien refería a esa convección interior de pertenencia a un género concordante con el sexo, nos remite ilusoriamente a una noción de «identidad de género» nuclear y esencialista, y ésta según Butler, es objeto de parodia dentro de las prácticas culturales de las travestidas, el travestismo y la estilización sexual de las identidades *butch-femme*⁹². En la teoría

⁹² Para Butler las identidades *butch/femme* tienen un efecto subversivo en el sentido que son «réplicas» o «copias» del intercambio heterosexual, y alude la autora a cómo otorgan nuevos significados a las categorías hegemónicas que las crean: "Las lesbianas *femme* pueden recordarnos el escenario heterosexual, pero también, al mismo tiempo, lo desplazan. En estas identidades, *butch* y *femme*, se pone en duda la noción misma de una identidad original o natural; en realidad, precisamente el

feminista, estas identidades paródicas se han considerado o bien humillantes para las mujeres travestidas y el travestismo, o bien una apropiación poco crítica de los estereotipos sexuales desde el interior de la práctica de la heterosexualidad, sobre todo en el caso de las identidades lesbianas de *butch-femme*. Pero, afirma Butler, "la relación entre la «imitación» y el «original» es más compleja de lo que suele admitir la crítica" (2007: 268; énfasis del autxr). Al no haber una identidad ontológica de género original con la que comparar, no se puede distinguir entre actos de género verdaderos y reales y actos falsos, ya que la «verdadera identidad de género» no es sino una ficción regulativa que se inventa y se naturaliza como una esencia interior, pues según Butler:

Los actos, gestos y deseo crean el efecto de un núcleo interno o sustancia, pero lo hacen *en la superficie* del cuerpo, mediante el juego de ausencias significantes que evocan, pero nunca revelan, el principio organizador de la identidad como una causa. Dichos actos, gestos y realizaciones -por lo general interpretados- son *performativos* en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son *invenciones* fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. El hecho de que el cuerpo con género sea performativo muestra que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que conforman su realidad. Esto también indica que si dicha realidad se inventa como una esencia interior, esa misma interioridad es un efecto y una función de un discurso decididamente público y social, la regulación pública de la fantasía mediante la política de superficie del cuerpo, el control fronterizo del género que distingue lo interno de lo externo, e instaure de esta forma la «integridad» del sujeto.

(2007: 266; énfasis del autxr)

La noción de *parodia del género* entonces, no presupone que haya un original imitado por dichas identidades paródicas, pues desnaturaliza la idea de que el género sea consecuencia del sexo biológico, entendido éste como esencia. La parodia *drag* se burla de la idea misma que haya un original o natural, recreándolo como un mito o una idealización, pues en realidad, "la parodia *es de* la noción misma de un original" y refleja que la identidad original sobre la que se articula el género es una imitación sin un origen. Sería entonces una producción que, en efecto -o sea, en su efecto- se presenta como una imitación (ídem. 269; énfasis del autxr). Tanto el *drag* como las identidades *femme/butch*, aunque evocan la relación heterosexual, al mismo tiempo la desplazan,

cuestionamiento encarnado en esas identidades se convierte en una fuente de su significación erótica" (2002: 245).

pues otorgan un nuevo significado al incorporar un desafío a la identidad natural, en un contexto que efectivamente muestra su artificialidad y su contingencia (Soley-Beltran 2009: 62). Entonces cabría pensar que todos los géneros o las «identidades de género» imitan algo, un ideal que es regulado y sancionado socialmente. La «identidad de género» podría proyectarse como "una historia personal/cultural de significados ya asumidos, sujetos a un conjunto de prácticas imitativas que aluden lateralmente a otras imitaciones y que, de forma conjunta, crean la ilusión de un yo primario e interno con género o parodian el mecanismo de esa construcción" (Butler, 2007: 270). Por tanto, todas las expresiones de género serían copias, ya nos refiramos a aquellas expresiones «trans» o las expresiones de personas cissexuales.

Son muchas las interpretaciones que se han propuesto sobre el sentido de la subversión en la obra inicial de Butler, lo que le llevó a matizar el concepto y explicar el sentido en que podemos llegar o no a transgredir las normas, así como a desplazarlas. Butler advierte que la «parodia de género» por sí sola no es subversiva (ibídem. 270), pues las prácticas subversivas corren siempre el riesgo de convertirse en «clichés adormecedores» a base de su repetición continua y más repitiéndolas en una cultura en la que todo se considera mercancía, y en la que la «subversión» tiene un valor de mercado: "Obstinarse en establecer el criterio de lo subversivo siempre fracasará, y debe hacerlo" (ibídem. 26). Si bien es cierto que las parodias pueden representar citaciones fieles que no necesariamente trasciendan las categorías, pensemos también que la *desnaturalización* o el hecho de desenmascarar la supuesta naturaleza que encierran dichas categorías dentro de la matriz, puede tener una dimensión desestabilizadora, así como una proyección política importante, que se deja vislumbrar en la obra de la autora y que no debemos obviar. Sin embargo, ¿podríamos pensar que la desestabilización implica necesariamente subversión? En *Cuerpos que importan*, y debido a las diferentes interpretaciones surgidas a raíz de la publicación de *El género en disputa* matiza este aspecto, a propósito de las «representaciones travestidas»⁹³:

⁹³ A través del análisis del documental *París en llamas* de Jennie Livingston y específicamente de la figura de Venus Xtravaganza, una mujer transexual pre-operativa. El documental nos sitúa en la época de las *drag queens* en los bailes subalternos de Harlem en los años 80. Esta analogía nos propone relacionar la desnaturalización del género y la subversión: "Venus y, de manera más general, *París en llamas*, plantea si hacer una parodia de las normas dominantes basta para desplazarlas; en realidad, si la desnaturalización del género no puede llegar a ser en sí misma una manera de reconsolidar las normas hegemónicas" (Butler, 2002: 184).

Aunque muchos lectores interpretaron que en *El género en disputa* yo defendía la proliferación de las representaciones travestidas como un modo de subvertir las normas dominantes de género, quiero destacar que no hay una relación necesaria entre el travesti y la subversión, y que el travestismo bien puede utilizarse tanto al servicio de la desnaturalización como de la reidealización de las normas heterosexuales hiperbólicas de género. Parecería que, en el mejor de los casos, el travestismo es un sitio de cierta ambivalencia que refleja la situación más general de estar implicado en los regímenes de poder mediante los cuales se constituye al sujeto y, por ende, de estar implicado en los regímenes mismos a los que uno se opone.

(Butler, 2002: 184)

Es evidente que el travestismo es para Butler un ejemplo de performatividad; sin embargo, "si bien el travestismo es performativo, ello no significa que toda performatividad deba entenderse como travestismo" (ibídem. 324). El travestismo "es una postura subversiva problemática" (ibídem. 325), pues por un lado cumple una función subversiva al reflejar cómo se naturalizan los géneros ideales desde el punto de vista heterosexual y quebranta su poder al producir esa exposición, así como desestabiliza su sentido previo. En este sentido, admite el valor subversivo de las expresiones *drag* en lo que refiere a su capacidad de desnaturalizar la distinción entre géneros «verdaderos y falsos», pero eso no remite necesariamente a que se produzca un desplazamiento; por tanto, desnaturalización y subversión no son equivalentes para Butler. Nada garantiza que el exponer la condición naturalizada de la heterosexualidad baste para subvertirla, pues ésta puede argumentar su hegemonía, reidealizando las normas heterosexuales sin cuestionarlas (ibídem. 325). Es por ello que no podemos determinar con exactitud o siguiendo criterios prescriptivos y unívocos, si una acción es o no subversiva por sí sola, más bien habría que poner el énfasis en el/los contexto(s), sus interpretaciones y sus posibilidades de impacto en relación con la audiencia donde se produzca. En otro sentido, la subversión entendida en términos de resignificación, alteración o desplazamiento, es una posibilidad en la obra de Butler, pero necesariamente tiene un carácter interno y procesual, pues la subversión solo sería posible pensarla desde dentro de la matriz; para Butler no hay un «afuera», y tampoco un momento previo o anterior a la formación del sujeto, es precisamente la condición de *iterabilidad* la que posibilita la subversión, pero siempre de manera contingente e imprecisa. Por tanto, la subversión entendida como desplazamiento o resignificación no

supone la desaparición de la matriz o la caída de las dicotomías de género, sino más bien supondría trazar nuevas posibilidades legítimas de existencia, y es aquí donde emerge la agencia del sujeto.

La postura de Butler ha levantado varias críticas tildándola de constructivista y/o voluntarista, así como ha sembrado varias dudas en lo que refiere al sentido de la subversión (Prosser, 1998⁹⁴; Deutscher, 2002) y su relación con una transformación social real y colectiva (Nussbaum, 1999). Como afirma Penelope Deutscher (2002)⁹⁵, el uso que Butler hace del término «subversivo» podría referir a inestabilidad que sólo posibilita la subversión pero no la garantiza. Destacan además aquellas críticas encabezadas por las teóricas feministas como Seyla Benhabib (1992, 1995) o Martha Nussbaum (1999). Benhabib⁹⁶, una de las representantes más relevantes del debate del feminismo-posmodernismo, contrapone la obra de Butler con la teoría feminista, considerando que, al admitir la no existencia del sujeto o concebirlo como una construcción o producto del lenguaje, le niega toda capacidad de libertad, anulando su autonomía y capacidad emancipadora. En esta línea, Nussbaum (1999) nos advierte sobre las consecuencias de feminismos norteamericanos como el de Butler que obstaculizan un cambio político real a gran escala y reducen la acción política a la acción paródica.

La exhaustiva lectura que realiza de la obra de Butler le conduce a varios problemas: inicialmente, encuentra sus argumentos codificados para una audiencia exclusiva de iniciados, elitista y academicista, que deja fuera a aquellxs que lidian diariamente con injusticias sociales, haciendo de la mistificación y de la jerarquía las herramientas de su práctica discursiva (Nussbaum, 1999: 3; traducción propia). Muy próxima está esta crítica a la que le dirigía Bourdieu a Butler acerca del intelectualismo vertido en su obra,

⁹⁴ Será abordada de manera específica en el apartado 2.2.1: Del «transexual» al «transgénero»: *Transgender Studies*.

⁹⁵ En el capítulo “Gender Trouble/Constitutive Trouble” de su libro *Yielding Gender: Feminism, Deconstruction and the History of Philosophy*, Deutscher hace una analogía del pensamiento de Judith Butler y Eve Kosofsky Sedgwick entre el sentido de la deconstrucción y su correlación con la agencia política.

⁹⁶ Benhabib (1995) define tres vertientes conceptuales que caracterizan al posmodernismo y *La Muerte del Hombre*, *La Muerte de la Historia* y, por último, *La Muerte de la Metafísica*. Dirige críticas importantes desde la teoría feminista a las «políticas de la «representación» o a la «categoría de identidad de género». Y aboga por reformular el proyecto de la modernidad a través de la desmitificación del sujeto masculino de la razón (Benhabib, 1992) y descodificando la historia que ha sido construida en masculino.

asimilando su feminismo *queer* al método falsamente emancipatorio de la mera toma de conciencia, acusando su ejercicio teórico de voluntarista, a la par que deudor de la premisa escolástica del intelectualismo (Acosta y Guerra, 2016: 113). Bourdieu se opone así a la posibilidad de una acción colectiva de resistencia con feminismos como los de Butler que caracteriza como "happenings discursivos constantemente recomenzados que preconizan algunas teorías feministas: rupturas heroicas de la rutina cotidiana, como los *parodie performances*, predilectos de Judith Butler, exigen sin duda demasiado para un resultado demasiado pequeño y demasiado inseguro" (Bourdieu, 2000: 3-4). Nussbaum considera además que los argumentos de Butler son respaldados por conceptos y doctrinas contradictorias sin una proyección de resolución aparente (1999: 2). En ese sentido, concebir la política como una actuación paródica, según Nussbaum, nace del sentido de una libertad estrictamente limitada (ibídem. 6) que necesariamente reduce o limita la agencia, pues el único lugar que deja para ésta son las iniciativas personales o pequeñas oportunidades realizadas por aquellxs conocedores. La resistencia, pues, siempre se imagina como personal, más o menos privada, que no implica una acción pública organizada para el cambio legal o institucional (Nussbaum, 1999: 10), lo que conlleva a un *quietismo* peligroso (ídem.) que anula cualquier cambio institucional duradero, una cuestión que pone en alerta a muchas feministas.

2.1.7 Una *ontología del cuerpo*, desde la vulnerabilidad y precariedad.

Nos ocupa en este apartado generar una pequeña reflexión en torno a cómo se articula el cuerpo y su alianza con las nociones de *vulnerabilidad* y *precariedad* desde entendimientos butlerianos. Pues resulta interesante a través de una *ontología corporal* repensar estos conceptos en relación al lenguaje y a la pertenencia social (Butler, 2010: 15). Esta *ontología del cuerpo* es explicada por Butler como una ontología social, pues el cuerpo siempre está expuesto a fuerzas sociales y políticamente articuladas, así como a ciertas exigencias de sociabilidad, como serían el lenguaje, el trabajo y el deseo, que hacen posible el persistir y el prosperar del cuerpo (ibídem. 15-16): "El «ser» del cuerpo al que refiere esta ontología, es un ser que siempre está entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para unos y de minimizarla para otros" (ibídem. 15; énfasis del autxr). Por tanto, desde entendimientos butlerianos no es posible definir en primera

instancia una *ontología del cuerpo* y después referirnos a las significaciones sociales que asume el cuerpo (ídem.).

Butler distinguirá entre dos conceptos fundamentales: *precaridad* (*precarity*) y *precariedad* (*precariousness*), que generan posibilidades de reconocimiento diferencial: "La concepción de «precariedad», más o menos existencial, aparece así vinculada a una noción más específicamente política de «precaridad»" (2006: 16; énfasis del autxr). La *precariedad* (*precariousness*)⁹⁷ podría ser concebida como una condición existencial humana, presente en todas las vidas, y que de alguna manera nos hace vulnerables, ya que tiene una implicación social, supone vivir socialmente, es decir, involucra estar en manos de un «otro» que no tiene por qué ser un «otro» conocido (2010: 30; énfasis propio). Implica una dependencia recíproca frente a la alteridad. *Aprehendemos*⁹⁸ la *precariedad* de la vida mediante los marcos que están a nuestra disposición, y en este sentido los marcos determinan qué vidas serán reconocibles como vidas y qué otras no lo serán. Los marcos sujetos a una normatividad⁹⁹ determinarán aquellas vidas que son inteligibles¹⁰⁰, que son reconocidas y aceptadas, y aquellas que por el contrario son desechadas, siendo negadas ontológicamente.

El concepto de *precaridad* (*precarity*) va más allá, alude a una noción política que "designa esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte" (Butler, 2010: 46). Para Butler la *precaridad* no

⁹⁷ La *precariedad* en términos de Butler determina las condiciones que amenazan la vida y la hacen escaparse de nuestro propio control (2009: 322), entendida como esa situación donde la pervivencia no está garantizada de forma alguna, donde se sufre la carencia de redes de soporte social y económico, quedando marginalmente expuestas al daño, la violencia y la muerte, en un alto grado de riesgo de exposición a la violencia sin protección alguna (ibídem. 322-323). La *precariedad*, como nos recuerda Butler, siempre está relacionada con las normas de género, pues quienes no viven sus géneros de una manera inteligible entran en un alto riesgo de acoso y violencia (2009: 323).

⁹⁸ Butler distingue entre los conceptos de «aprehender» y «reconocer» una vida. El «reconocimiento» entendido desde posicionamientos hegelianos y la «aprehensión», un término menos preciso, ya que puede implicar el marcar, registrar o reconocer sin pleno reconocimiento (2010: 18). En este sentido, por ejemplo, podríamos aprehender que algo no es reconocido por el reconocimiento (ídem). Es por tanto que la *aprehensión* es entendida como un modo de conocer que no es aún reconocimiento (ibídem. 20).

⁹⁹ Lo «normativo» es descrito por Butler como "la violencia mundana que ejercen ciertos tipos de ideales de género" (2007: 25), lo «normativo» concierne a las normas que rigen el género, pero también alude a "la justificación ética, cómo se establece, y qué consecuencias concretas se desprenden de ella" (ídem.).

¹⁰⁰ En este sentido, la *inteligibilidad* sería entendida como el esquema o esquemas históricos generales que establecen los ámbitos de lo cognoscible (Butler, 2010: 20-21). Por tanto, no todos los actos de conocer son actos de reconocimiento, una vida tiene que ser inteligible *como vida*, para poder resultar reconocible (ibídem. 21; énfasis del autxr).

puede ser propiamente *reconocida*, sino más bien *aprehendida*, captada por ciertas normas de reconocimiento o rechazadas por estas (ídem. 30). La precaridad entonces puede desembocar en la exclusión y el rechazo de ciertos grupos que llevan una vida precaria, «lxs excludxs» o aquellxs «otrxs» como las personas «trans», a las que nos referimos en el presente trabajo.

Conectado al concepto de *precaridad* estaría el de *vulnerabilidad* en Butler, pudiendo así establecer una *ontología de la vulnerabilidad*. Según el autxr, hay una vulnerabilidad humana en común que nos constituye, que surge con la vida misma, y que "precede a la formación del «yo»" (2006: 57). Refiere a una *vulnerabilidad* ante el «otrx» que es parte de la vida corporal, y que no podemos prevenir, y que además se exacerba bajo ciertas condiciones sociales y políticas, especialmente cuando la violencia es una forma de vida y los medios de autodefensa son limitados (ibídem. 55; énfasis propio). La *vulnerabilidad* que necesariamente es constitutiva a cualquier vida humana, nos funciona para poder pensar el sentido de comunidad política a partir de la pérdida y el duelo, pues "la pérdida nos reúne a todos en un tenue «nosotros»"¹⁰¹ (ibídem. 46; énfasis del autxr), un «nosotros» que está atravesado por una correlatividad a la que no podemos oponernos (ibídem. 49; énfasis del autxr).

La propia vida siempre depende de un «otro», que ya sea conocido o no, genera una dependencia de la que no nos podemos librar. Según Butler, hay formas de distribución diferencial de la *vulnerabilidad* que hacen que algunas poblaciones estén más expuestas que otras a una violencia arbitraria (ídem.). En este sentido, podríamos hablar de una distribución geopolítica de la *vulnerabilidad* corporal (ibídem. 55) que produce que ciertas personas y grupos, incluida las «minorías sexuales», estén más expuestxs a la violencia. Entonces, la noción de *vulnerabilidad* vislumbra la fragilidad de la vida humana, que depende en todo momento de la mirada de los «otrxs» y de los contextos que nos rodean. Nuestros cuerpos no son autónomos de la vida social, tienen una dimensión invariablemente pública, estos cuerpos socializados y centrales en las luchas y las reivindicaciones por los derechos que los conciernen se forman y se reproducen en la esfera pública como fenómenos sociales, por lo que "mi cuerpo es y no es mío" (ibídem. 52). La *vulnerabilidad* así depende fundamentalmente de las normas existentes de reconocimiento (ibídem. 71), las cuales son esenciales para la constitución de la

¹⁰¹ Su conceptualización del «nosotros» interrumpido por la alteridad, refleja los postulados de Emmanuel Lévinas.

vulnerabilidad como condición de lo «humano» (ídem). No todos los cuerpos cuentan como humanos, ni todas las vidas cuentan como vidas; vidas que *valgan la pena* (ibídem. 46; énfasis del autxr). La violencia se ejerce contra sujetos irreales; vidas ya negadas, "vidas para las que no cabe ningún duelo porque ya estaban perdidas para siempre o porque más bien nunca «fueron», y deben ser eliminadas desde el momento en que parecen vivir obstinadamente en ese estado moribundo" (ibídem. 60; énfasis del autxr). Nos referimos a aquellos cuerpos no inteligibles y *abyectos*, que trascienden los marcos normativos del género, que no cuentan como humanos, son precarios y pareciera que también desechables.

El anclaje fundamental que conforma la reflexión de Butler en el entendimiento performativo de la(s) identidad(des) supone reconocer no solo que las identidades son inestables e incoherentes, reflejos de repeticiones inexactas que se basan en procesos de repetición y la exclusión de las normas. Además, supone reconocer que estas identidades son constituidas y atravesadas por una *vulnerabilidad* que implica una constante interdependencia con lxs «otrxs», con la alteridad, así como con los contextos, siempre amenazados por la pérdida.

Sin embargo, en estos procesos constitutivos se asoma la posibilidad de la subversión en términos de desplazamiento a la que nos referíamos antes. Esta posibilidad tiene que ver con los *marcos*, cuando éstos logran romper consigo mismos, se pone en tela de juicio la realidad que quieren evidenciar y surgen otras posibilidades de aprehensión (Butler, 2010: 28). La problematización de las categorías de «lo humano», «lo real», lo «inteligible» conduce a una discusión ontológica sobre las categorías y los *marcos* que permitan su flexibilización y apertura, en palabras de Butler una insurrección a nivel ontológico (2006: 59). Esto permite de algún modo generar nuevas posibilidades de reconocimiento para esos sujetos que han sido «excluidos», posibilidades también desde el cuerpo o los cuerpos, que proyectan nuevos *marcos* de sentido desde los márgenes de los *marcos* hegemónicos. En definitiva, nuevas contingencias que suponen un ejercicio de la agencia, en las que emerge la resistencia a través de la desestabilización de dichos *marcos* y a través de reiteraciones infieles que posibiliten la ruptura y, por ende, su potencial transformación.

2.2 Hacia una genealogía de «lo trans». El cuerpo desde la etiqueta de la «transexualidad».

En las siguientes líneas se pretende desarrollar una genealogía de «lo trans», esto implica llevar a cabo un ejercicio consciente y crítico de cómo se ha ido desarrollando esta categoría desde las diferentes disciplinas a lo largo de la historia, y situarla en relación con la epistemología sexual y de género occidental. Así, la triada heteronormativa sexo, género y sexualidad se ha ido configurando en tiempos y contextos determinados. En Occidente el significar «lo trans» supone de algún modo interpelar al modelo biomédico, que es el que impera a la hora de abordar el tema y que frecuentemente tiende a patologizar las identidades que trascienden de lo normativo, situándolas con la etiqueta de la «transexualidad». Pues la transexualidad, como el transgénero y otras migraciones de género como categorías médicas, han sido interceptadas por cuestiones de bioética desde sus inicios y operan como productoras y reguladoras de la «verdad» del género (Soley-Beltran, 2014). Foucault (1998) ya nos advirtió cómo se producía la construcción de la normalidad sexual en Occidente, fundamentalmente en el siglo XIX. Todas las formas de anomalías eran analizadas clínicamente a través de un proceso de normalización y patologización de la conducta humana, que definió un orden moral y político, así como consolidó el discurso sobre el sexo, aplicándose para ello todo un conjunto de tecnologías correctivas para dichas anomalías.

La preocupación por el sexo que asciende a lo largo del siglo XIX produjo así subjetividades «normales» y «patológicas»; estas últimas, donde entrarían la homosexualidad, el hermafroditismo, y la transexualidad posteriormente, fueron creadas en la psiquiatría, la jurisprudencia y la literatura que generó toda una serie de discursos sobre las especies y subespecies de homosexualidad, inversión, pederastia y "hermafroditismo psíquico". Según Foucault, el origen de la homosexualidad como categoría psicológica, psiquiátrica y médica data de 1870, en el famoso artículo de *Westphal* sobre las "sensaciones sexuales contrarias", y en palabras del autor: "no tanto por el tipo de relaciones sexuales sino por cierta cualidad de la sensibilidad sexual, determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino" (1998: 28).

El «homosexual» concebido como patología creó las categorías médicas que conocemos hoy, además inició la medicalización del transexual y posteriormente, aportaciones como la del sexólogo Krafft-Ebbing situaron «otras categorías de homosexuales», donde podría ser reconocida hoy a los transexuales, dividió la homosexualidad en dos categorías principales: *homosexualidad adquirida* y *homosexualidad congénita* (Whittle, 1996: 197-198). La sexualidad¹⁰² ha servido como base para designar las formas de «lo humano», se ha encargado de transformar comportamientos de prácticas sexuales en especies; en tipos de individuos «naturalizados», de esta forma la homosexualidad "se convirtió en una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma, el sodomita era un relapso, el homosexual sería ahora una especie" (Foucault, 1998: 28). Así, el siglo XIX fue un intento incesante de clasificar, categorizar y patologizar cualquier desviación del comportamiento sexual «normalizado», *la psiquiatrización del placer perverso* (ibídem. 63) resonante con el sistema heteronormativo. La sexualidad en Occidente se convierte en un elemento central dentro de las relaciones de poder, pues está vehiculada por el poder, convirtiéndose en elemento de conflicto, de debate y de control social.

Explorar la etiqueta de la «transexualidad» implica fundamentalmente transitar la historia de la mano de disciplinas como la medicina, la psicología, o la psiquiatría, que han ido interviniendo progresivamente los cuerpos con el objetivo de diagnosticar(los), patologizar(los), etiquetar(los), abyectar(los). De este modo, desde el modelo biomédico occidental la «transexualidad» surgió como una etiqueta clínica, acuñada por la medicina para diagnosticar una disfunción entre mente y cuerpo, y que definió como «patológicos» a todos aquellos cuerpos «disfuncionales» y los inició en el proceso de medicalización que tuvo lugar fundamentalmente a partir del siglo XIX, principios del XX. Su objetivo era el de regular todas aquellas corporalidades que encarnaban expresiones, acciones y deseos que rompían y transgredían las pertenencias hegemónicas del sistema sexo-género binario.

Este proceso empezó en 1910 cuando el médico alemán Magnus Hirschfeld acuñó el término «travestido», centrando su atención en aquellas personas que sentían agrado

¹⁰² Foucault mantiene que el dispositivo de sexualidad se sostiene en función de cuatro grandes conjuntos estratégicos que se despliegan alrededor del sexo como dispositivos de poder y saber: la histerización del cuerpo de la mujer, la pedagogización del sexo del niño, la socialización de las conductas procreadoras y la psiquiatrización del placer perverso (1998: 62-63).

vistiéndose con ropa de otro sexo, en su libro *Travestismo: una investigación en el impulso erótico de disfrazarse* (Mejía, 2006: 167). Sin embargo, las aportaciones de Magnus Hirschfeld no eran sino una ampliación del trabajo ya mencionado anteriormente que el sexólogo Krafft-Ebbing había realizado en el siglo anterior, y en 1921 Albert Moll llegó a proponer una clasificación que incluía un subgrupo de "casos homosexuales en los que el travestismo constituye parte del estado psíquico sexual contrario" (Whittle, 1996: 198). Así, Hirschfeld en esta misma década denominó "*transexualismo del alma*" (*seelischer transsexualismus*) a aquellas personas que sentían íntimamente "pertenecer al otro sexo" (Pons y Garosi, 2016: 309-310).

En 1949 el término «transexual» fue utilizado por primera vez por el sexólogo americano David O. Cauldwell¹⁰³, pero fue el endocrinólogo Harry Benjamin quien lo consolidó en el campo biomédico cuando lo mencionó en el artículo publicado en 1953 en el *International Journal of Sexology, Transvestism and Transsexualism*, que extendería en 1966 la publicación del libro *The Transsexual Phenomenon*, donde refería al término «transexual» en aquellos pacientes que requerían una «reasignación de sexo», distinguiéndose así de los «travestidos». Sería el primer tratamiento con longitud de libro de la transexualidad, que casi sin ayuda estableció la ortodoxia médica y psicoterapéutica sobre el tema (GLSH¹⁰⁴ en Mejía 2006: 108). Para este autor, ajustar el cuerpo a la mente (Benjamin, 1966: 91) y la intervención quirúrgica se presentaban como soluciones para lograr la congruencia de la persona transexual. Benjamin era un firme defensor de la administración de hormonas y de la cirugía de reasignación sexual (CRS), por ello estableció los primeros protocolos para la diagnosis y su seguimiento, ante el reiterativo fracaso de tratamientos como la psicoterapia. Se estableció así la diferencia entre «homosexualidad» y «transexualidad»; el conflicto del transexual radicaba en su identidad de género, no en su orientación sexual como en el caso de la persona homosexual, por ello para Benjamin el género estaba localizado arriba del cinturón, mientras que el sexo se situaba por debajo (1966: 6).

En 1968 desde el psicoanálisis, Robert Stoller publicó su libro *Sex and Gender*, donde asentó los criterios para el pronóstico de la «transexualidad», y las teorías de la identidad de género se convirtieron así en una ontología, la búsqueda de un núcleo original «de ser», marcando la distinción entre *sexo* como la dimensión biológica,

¹⁰³ En su texto "Psychopathia transexualis" (Cauldwell, 1949).

¹⁰⁴ *Gay and Lesbian Historical Society of Northern California*.

género como la dimensión social e *identidad de género* como la dimensión psicológica¹⁰⁵. Así mismo, describe el «transexualismo»¹⁰⁶ como la convicción de un sujeto «biológicamente normal» de pertenecer consciente e inconscientemente al otro sexo (Stoller, 1968: 187). Se diferencia así de otros trastornos como el «travestismo» o la «homosexualidad» en los que la persona sí se sentiría perteneciente a su sexo asignado. Así, Stoller asevera la idea de la existencia de una «identidad nuclear de género», proyectada en la convicción interior de pertenencia a un género en concordancia con el sexo. Este concepto facilitó la utilización en la década de los 70 de la noción de «disforia de género», que más tarde será consolidada por Norman Fisk en el año 1973, refiriéndose al malestar producto del conflicto entre la identidad de género y el sexo biológico.

Y fue de ese modo cómo progresivamente se fue construyendo y reproduciendo una categoría médica, convirtiendo a la «transexualidad» en una patología, en un problema de identidad y el «transexual» adquiere estatus de paciente o cliente (Ekins y King, 1996). La solución convertida en tratamiento con un diagnóstico de género previo pasaría por intervenir los cuerpos a nivel hormonal y quirúrgico, con el fin de lograr la coherencia normativa sexo-género. Norman Fisk, además, establecía las características para reconocer al «verdadero transexual» que consistían en: "1) una sensación experimentada a lo largo de la vida de pertenecer a un miembro del «otro sexo»; 2) una actividad temprana y persistente de travestirse, junto con un intenso énfasis sobre la falta total de sentimientos eróticos asociados con este acto; 3) desdén o repugnancia hacia el comportamiento homosexual" (Billings & Urban, 2002: 85; mi traducción). Paralelamente, Person y Ovesey en 1974 introducirán la diferenciación entre *transexualismo primario* y *secundario* en función de la edad de aparición. Así, el *transexual primario* sería aquel cuya identidad de género difiere de la biología desde una edad temprana en la infancia, y los *transexuales secundarios* serían aquellos que,

¹⁰⁵ En el volumen 2, *The Transsexual Experiment*.

¹⁰⁶ Para Stoller, la «transexualidad» se manifestaría precozmente en la infancia, y el «transexual» sería alguien con una extrema confusión identificatoria con la figura de la madre, debido a la prolongación de la relación simbiótica normal en los primeros meses de vida, lo que podría generar un sentimiento del otro género. El pensamiento desde el psicoanálisis de Stoller, a diferencia de Freud quien planteaba la idea de *bisexualidad primaria*, propone una *feminidad originaria* a partir de la existencia de un «núcleo» de la identidad de género. De cualquier forma, dentro del psicoanálisis la asunción de la falta y la identificación adquieren gran protagonismo en todas las interpretaciones de la transexualidad, aunque no es el tema que nos ocupa y en el que no vamos a entrar.

tras largos periodos de homosexualidad o travestismo, tenderían después hacia la transexualidad (Ekins, 2002: 273).

En 1978 el diagnóstico del «transexualismo» fue incluido por primera vez en una clasificación internacional, la Clasificación Internacional de las Enfermedades y Problemas Sanitarios Relacionados (CIE-9), situado al mismo nivel que las parafilias y las disfunciones sexuales, agrupadas todas ellas bajo la categoría de Desviaciones y Trastornos Sexuales (Fernández y García-Vega, 2012: 105). A partir de la década de los 80 se incluiría por primera vez como un trastorno mental en el DSM-III, y en la nomenclatura oficial de la Asociación Psiquiátrica Americana (APA)¹⁰⁷ (ibídem. 105), caracterizado como un trastorno en la dimensión sexual consistente en un malestar con el sexo asignado y el deseo de modificar los atributos sexuales primarios y secundarios por los del otro sexo, a través de terapias hormonales y quirúrgicas. Las revisiones continuas condujeron a cambios progresivos hasta que en 1994 se reemplaza el término «transexualismo» por el «Trastorno de la Identidad de Género» o TIG en su edición IV (ibídem. 108). Finalmente, la denominación «disforia de género»¹⁰⁸ es la que la APA refleja en la última versión del DSM-V después de varios cambios terminológicos (Mass, 2017: 5). No hay grandes modificaciones, salvo nuevos criterios diagnósticos que contemplan la edad (niñxs, niñxs y adolescentes, adultxs) y que puede incluir a personas diagnosticadas con DSD (por sus siglas en inglés *disorder of sexual development*), nombradas frecuentemente como «intersex» (Pons y Garosi, 2016: 311).

Recientemente, la Organización Mundial de la Salud (OMS) ha publicado la última versión de la guía de la Clasificación Internacional de Enfermedades y Problemas Relacionados con la Salud en la cual modifica el término «transexual» por el de «incongruencia de género». Sin embargo, la «transexualidad» continúa asentada en el campo de la patologización y medicalización, nutrida por aquellas epistemologías que refuerzan el sistema binario naturalizado en la cultura occidental e incitan a intervenir tecnológicamente los cuerpos.

¹⁰⁷ En Inglés: *American Psychiatric Association*.

¹⁰⁸ A principios de los 70 fue Norman Fisk quién acuñó el concepto «síndrome de disforia de género», (Meyerowitz, en Mejía, 2006: 109).

2.2.1 Del «transexual» al «transgénero»: Transgender Studies.

Al iniciar la década de los 90 el concepto «transgénero» adquirió un auge significativo, y se convirtió en una opción viable que rehuía categorías médicas como la de «transexual» y «travestí», e incluyó una gama más amplia posible de fenómenos transgénero, poniendo en relieve cómo elementos como el sexo, la sexualidad y el género, incluida la división binaria, tienen componentes socialmente construidos (Ekins y King, 1999: 581). Ya a mitad de la década de los 90, la «comunidad transgénero» era usada como término paraguas para incluir transexuales, travestis, transgénero, *drag queens*, etc. (Ekins y King, 1999: 2005). Virginia Prince¹⁰⁹ en EE.UU fue la primera persona en usar los términos *transgenerismo* y *transgenerista* desde la militancia, para referirse a personas que, como ella, vivían a tiempo completo en el género opuesto a su sexo biológico, pero no buscaban cirugía de reasignación genital (1976: 145). Prince se definía a ella misma como «feminófilo» (*femmiphile*), incidiendo en su «amor por lo femenino». Era partidaria de llamar «*femifilia*», o amor a las mujeres y a lo femenino, al travestismo, y según Norma Mejía, se trataría de un amor puramente espiritual, desprovisto de excitación sexual (2006: 168). A partir de los años 90 el concepto «transgénero» adquiere una proyección fundamental que se nutre de aportaciones como las de Holly Boswell y su texto “The Transgender Alternative”, Leslie Feinberg y su panfleto “Transgender Liberation A Movement Whose Time Has Come”, o Sandy Stone y su *The Empire Strikes Back A Posttranssexual Manifesto*.

Holly Boswell (1991) fue una de las pioneras activistas en utilizar el término *tránsgendero*. En su artículo “The Transgender Alternative”, Boswell definía el *transgenerismo* como un “terreno medio”, una opción viable entre el *cross-dresser* y el «transexual», que resulta tener, además, una base firme en la antigua tradición de la androginia (citada en Nieto, 2003: 154).

Leslie Feinberg¹¹⁰ publica su panfleto revolucionario en la década de los 90 “Transgender Liberation A Movement Whose Time Has Come”, en el que el término «transgénero» adquiere un gran simbolismo. Su panfleto es un intento de rastrear el

¹⁰⁹ Sus reflexiones al respecto se recogieron en su revista *Transvestia* y su editorial, *Chevalier Publications*. Publicó varios libros y se dedicó a la organización de redes nacionales e internacionales de grupos de apoyo, que en 1980 permitió la fundación de *Tri-Ess* o *Society for the Second Self*, Sociedad para el Segundo Yo (Mejía, 2006: 168).

¹¹⁰ Feinberg había definido anteriormente con el concepto «transgénero» a hombres biológicos que vivían socialmente como mujeres, pero que no se habían sometido a la cirugía de modificación genital.

surgimiento histórico de una opresión que, hasta la fecha, carecía de un nombre comúnmente acordado. El uso que Feinberg hacía de «transgénero» llegó a significar algo completamente diferente: un adjetivo en lugar de un sustantivo (Striker y Whittle, 2006: 4). Alude con el término «transgénero» a un paraguas que agrupa a todas aquellas personas que desafían los límites de género: travestis, transexuales, *drag queens*, *drag kings*, *butchs*, hombres afeminados, andróginos, entre otras diferentes opciones (Feinberg, 2006: 205-206). El género es utilizado como autoexpresión, no anatomía (ibídem. 205). La *comunidad transgénero* según el autor es un grupo diverso de personas que se auto-definen de maneras diferentes y que se van actualizando a medida que se organizan, exigiendo el derecho a elegir la propia auto-determinación. En este sentido, el lenguaje es una herramienta que une y conecta a las personas para combatir el fanatismo y la brutalidad que soporta la *comunidad transgénero* (ibídem. 206). Pone así de manifiesto cómo muchos de los términos utilizados para describir a la *comunidad transgénero* no son auto-elegidos sino impuestos, son palabras que "cortan y queman", y "no nos encajan a todos", es difícil combatir una opresión sin un nombre que connote orgullo, un lenguaje que honre (Feinberg, 2006: 206).

Sandy Stone (1993) critica desde una posición postfeminista el pensamiento feminista de la segunda ola y especialmente la ética feminista de Janice Raymond, que consideraba que la «transexualidad» era una forma de falsa conciencia (Striker y Whittle, 2006: 4) y que además reforzaba los estereotipos de género y significaba una apropiación y violación del cuerpo de la mujer. Según Raymond, los transexuales violan el cuerpo de la mujer al reducir sus formas a mero artificio, apropiándose de ese cuerpo (en Stone, 1993: 3). El análisis de Raymond encarnaría una de las posturas no subversivas dentro de la transexualidad y sus debates, proyectada desde un androcentrismo latente con el que Stone fue muy crítica. Raymond denuncia la soberanía de ese imperio médico que ha creado la necesidad de intervenir médicamente a lxs transexuales, fundamentalmente a las «mujeres trans», a las que mira con cierto recelo y sospecha de entrometerse en las luchas feministas y dividir a las mujeres.

La posición de Raymond hacia la transexualidad ha sido muy rechazada entre la comunidad «trans», catalogada como una tendencia "temible y peligrosa" en el feminismo como afirmaba Carol Riddell, pues negaba la existencia de las transexuales como mujeres, al mismo tiempo que las concebía como infiltradas y como agentes del patriarcado que pretenden sembrar la disensión en él (2006: 145). Además, como afirma

Butler Raymond, "sitúa el travestismo en un continuo con otras formas ambiguas de vestirse y el transexualismo, ignorando así las importantes diferencias que hay entre ellos y afirmando que en todas estas prácticas las mujeres son el objeto de odio y apropiación y que en la identificación no hay nada respetable o edificante" (Butler, 2002: 186).

Desde su noción de *postransexualidad*, Sandy Stone tenía la pretensión de transcender las categorías binarias de género dominantes y su conformidad, así como reivindicar la incoherencia de los géneros. Para ello, Stone hizo un llamamiento a lxs «transexuales» para que redefinieran críticamente la noción de autenticidad, al abandonar la práctica del *passing*, vivir y ser reconocido como miembro del otro sexo, «pasar» como hombres y mujeres no transexuales (Striker y Whittle, 2006: 4) o «genéticamente naturales», pues las «transexuales» según Stone no comparten las mismas historias que ellos y ellas, y no han sufrido la misma opresión antes del cambio de sexo (1993: 1). «Pasar» significa obedecer el imperativo derridiano "los géneros no deben ser mezclados" (ibídem. 14). Sin embargo, "el transexual como texto esconde el potencial para mapear el cuerpo refigurado según el discurso convencional sobre los sexos y así alterarlo, aprovecharse de las disonancias producidas por esta yuxtaposición para fragmentar y reconstituir los elementos sexuales en geometrías nuevas y sorprendentes" (ibídem. 12, mi traducción). Se trata de hacer historia, resignificarla, lo que implica tomar la voz, teorizar la propia historia que ha sido negada o borrada, y que la epistemología del mundo médico regido por hombres blancos o algunas corrientes feministas han distorsionado:

Como ocurría desde el principio de los tiempos con las «mujeres», sobre las que teorizaban los «hombres», los teóricos de la identidad sexual han percibido a los transexuales como personas que no constituían sujetos agentes. Como ocurría con las personas «genéticamente mujeres», a los «transexuales» se los infantilizaba, se los consideraba demasiado irracionales o irresponsables para lograr la categoría de auténtico sujeto, o eliminados clínicamente por medio de los criterios diagnósticos o, como algunas pensadoras del feminismo radical los han retratado, como robots de un patriarcado insidioso y amenazador, un ejército alienígena diseñado y construido para infiltrarse en el mundo de las mujeres «verdaderas», pervertirlo y destruirlo. Según esta concepción los «transexuales» han sido cómplices al no haber desarrollado un discurso contrario que resultase eficaz.

(Ibídem.11; la traducción es mía y el énfasis también)

Así, desde reflexiones posestructuralistas se considera el cuerpo transexual como política táctil de reproducción constituida a través de violencia textual, y la clínica es una tecnología de inscripción (ídem. 11). Su propuesta, más allá de intentar ocupar un espacio como sujeto hablante dentro del marco tradicional de los sexos, es una deliberada llamada a la disonancia, que pretende buscar la apropiación y resignificación de la violencia textual inscrita en el cuerpo transexual y convertirla en fuerza reconstructiva (ibídem. 12). Lo que significa percibir a lxs transexuales no como a una clase ni un problemático *tercer género*, sino como un género literario, un conjunto de textos corpóreos (ídem.) que debe crecer reclutando a transexuales de la clase invisible, entre los que se han difuminado con sus "historias creíbles". Lo más crítico que puede hacer un transexual para Stone es tratar de «pasar por», que significa vivir con éxito dentro del género escogido, ser aceptado como miembro «natural» de este sexo y, al mismo tiempo, significa una negación de la mezcla, borrar el antiguo papel sexual, así como la construcción de una historia creíble. Este proceso, además de invisibilizar las experiencias personales, impide la posibilidad de una vida basada en las posibilidades intertextuales que ofrece el cuerpo transexual (ibídem. 12-13). Es fundamental resignificar la historia, según Stone los «transexuales» deben cargar con el peso de toda su historia, empezar a rearticular sus vidas como una acción política que comienza con la reapropiación de la diferencia y la reclamación del cuerpo refigurado y reinscrito (1993: 14). Pero, ante todo, dice Stone, debemos rearticular el lenguaje que sustenta la sexualidad como la «transexualidad». Se requiere, pues, una nueva ontología, un lenguaje analítico más profundo para la teoría de la transexualidad, en el que haya sitio para las ambigüedades y polifonías que han documentado y enriquecido la teoría feminista. Esto significa, por ejemplo, analizar críticamente, expresiones como «cuerpo equivocado» que, como categoría descriptiva muy ligada al ámbito clínico, se ha convertido casi automáticamente en la definición del síndrome (ibídem. 13).

Otra propuesta fundamental es la de Jay Prosser que en 1998 publica *Second Skins: the Body Narratives of Transsexuality*¹¹¹, en la cual realiza un análisis de los procesos subjetivos de las identidades, centrándose en la importancia que se concede a la experiencia de la corporalidad y la diferencia sexual en las narrativas de las personas

¹¹¹ Específicamente en el capítulo titulado: "Queer Feminism, Transgender, and the Transubstantiation of Sex".

«trans». Este guiño a los marcos binarios en la encarnación del género es proyectado desde una postura ciertamente esencialista realizada desde su propia narrativa, así como la de otras personas «trans». Prosser genera una crítica a la teoría *queer* y especialmente a la lectura que hacen algunxs de sus autorxs fundamentales acerca de la «transexualidad». Centra su atención en cómo ciertas manifestaciones de «transgénero» son idealizadas y jerarquizadas, mientras que otras como el «transexualismo» son menospreciadas y presentadas peyorativamente como un ejemplo de esencialismo. En especial, y por la relevancia en este trabajo, nos centraremos en la crítica que realiza a la obra de Judith Butler. A pesar de que para Butler el carácter performativo de toda identidad es aplicable a cada producción de género, Prosser argumentará que Butler en *El género en disputa* presenta las experiencias «transgénero» como el prototipo de la performatividad de género, y bajo esta lógica apunta a cómo Butler establece el siguiente silogismo: «transgénero = performatividad de género = queer = subversivo», convirtiendo así a las personas «transgénero» en un *icono queer* (2006: 259). Prosser ilustra la primera parte de la ecuación (donde el transgénero equivaldría a performatividad de género), examinando la lectura que Butler hace del postulado de Beauvoir: "No se nace mujer, sino que te conviertes en mujer", que pone de manifiesto cómo el género es el resultado de un proceso de aculturación; de una compulsión cultural, descartando que haya así una causa biológica o proveniente del «sexo» (ibídem. 262). En la reformulación del postulado de Beauvoir sobre esta construcción casi medio siglo después, Butler afirmará además que nunca será posible convertirse finalmente en una mujer, pues el género es un ideal imposible como ya referíamos anteriormente, basado en una estilización repetida del cuerpo, un conjunto de actos consecutivos dentro de un marco regulatorio altamente rígido (citadx en Prosser, 2006: 263) que deviene sujetos con género independientes del sexo.

El género entonces no es una narración teleológica de una ontología en absoluto, no aparece como el final de la narrativa, sino como un momento de representación a lo largo de todo un proceso repetitivo, recursivo, desordenado, incesante, impredecible y necesariamente incompleto (ídem.). Para Butler siguiendo a Prosser, el transgénero *queer* revela ("pone de relieve") la performatividad de todo género (ídem.) y "dramatiza" el proceso de significación por el cual toda encarnación de género "crea el efecto de lo natural" (ídem; énfasis del autxr). La figura del *drag* entonces muestra este funcionamiento imitativo que estructura los géneros heteros (ibídem. 263), pues expone

o alegoriza el proceso por el cual se forman los géneros heterosexuales (ibídem. 264). Como afirma Butler, "sólo desde una posición conscientemente desnaturalizada se ve cómo se crea la apariencia de naturalidad" (2007: 222). Es así como el autxtr en *El género en disputa* enlaza la performatividad de género con el sujeto transgénero, mostrando además cómo la heterosexualidad se nos presenta naturalizada:

Mientras que la construcción del género hetero está oscurecida por el velo de la naturalización, el transgénero *queer* revela, de hecho, realiza explícitamente, su propia construcción. En otras palabras, el transgénero *queer* sirve como lámina subversiva del género heterosexual.

(Prosser, 2006: 263; traducción propia)

La lectura de Venus Xtravaganza en su obra *Bodies That Matter* funcionará como un intento de demostrar que no todos los cruces de género son subversivos (Prosser, 2006: 264). A través de la figura de Venus Butler plantea si hacer una parodia de las normas dominantes basta para desplazarlas (2002: 184), o puede llegar a ser en sí misma una manera de reconsolidar las normas hegemónicas. El deseo de Venus como transexual latina de convertirse en "real" (a través de la expectativa de lograr una encarnación sexuada coherente, una seguridad de clase media) y un progreso corporal al realizar esta fantasía la distingue de los actores de "drag" que "hacen" realidad y que "resisten la transexualidad" (Butler en Prosser, 274; mi traducción). Podemos deducir aquí que el cruce transexual representaría un fracaso de lo subversivo y transgresor, pues la hegemonía constreñiría a Venus a través del "marco normativo de la heterosexualidad" (ídem). Según Prosser:

Si resistir la transexualidad produce una agencia desnaturalizante, es porque en el esquema de Butler la transexualidad se entiende, por definición, como restringida por la heterosexualidad. Por extensión, no resistir por completo a la transexualidad (como lo hace Venus en la esperanza de un cambio de sexo) es reliteralizar el sexo (ser en lugar de realizarlo) según el funcionamiento de la melancolía heterosexual. Mientras que el asesinato de Venus simboliza el triunfo de la matriz heterosexual, en sus deseos Venus es engañada por esta misma ideología heterosexual y cree que una vagina la convertirá en mujer. La matriz heterosexual ya está afirmando su hegemonía en la transexualidad de Venus incluso antes de su muerte. A partir de este esquema, podría parecer que el binario de heterosexual = literalizar / queer = performativo todavía está en funcionamiento en *Bodies That Matter*, con la

transexualidad en el primer término. El sujeto transgénero, ejemplificado aquí en el transexual, aparecería simplemente como cambiado de un lado del binario al otro desde *Gender Trouble*.

(Ídem; traducción propia)

La ambivalencia literal del cuerpo transexual de Venus es lo que permite esta nueva ambivalencia teórica a Butler según Prosser pues, por un lado, le ofrece la promesa de la subversión *queer*, precisamente porque su trayectoria transexual es incompleta; sin embargo, en su deseo de completar esta trayectoria y adquirir una vagina, Venus cancelaría este potencial y sucumbiría al abrazo de la naturalización hegemónica. Lo que importa para Butler es la oscilación entre la literalidad del cuerpo de Venus y las marcas figurativas de su género (ídem.).

Para Prosser, la reducción que Butler hace de «lo trans», «lo *queer*» y «lo performativo» es imprecisa. Además de preocuparle la apropiación que se produce de lo transgénero por lo *queer* (ibídem. 264), existe una lógica jerárquica implícita en detrimento de aquellas identidades que no quebrantan los binarismos y los refuerzan. En este sentido, como bien afirma Prosser, habría trayectorias transgénero, específicamente trayectorias «trans» que quieren acomodarse a las etiquetas estables de «hombre» y «mujer»; que buscan muy deliberadamente no ser performativos y sencillamente reivindican su identidad constativa, simplemente *ser* (ídem). Para Prosser, hay mucho acerca de la «transexualidad» que debe seguir siendo irreconciliable a lo *queer*: la experiencia específica de la «transexualidad»; la importancia de la carne para un *mismx*; la diferencia entre sexo e identidad de género; el deseo de pasar como "género real" en el mundo sin problemas (ibídem. 279), potenciando así una fuerte vinculación entre materialidad y encarnación en la construcción del sexo y del género. Además, según Prosser, es perverso el pedir a una persona transexual que quiere transitar de género que se mantenga en la ambigüedad, y más cuando puede llegar a costarle la vida como ejemplifica con el caso de Venus Xtravaganza, asesinada a manos de un cliente al descubrir que no era una mujer «biológica». En definitiva, privilegiar ciertas identidades y desvalorizar otras como las «transexuales» supone no asignar el mismo valor político y transgresor a los sujetos, además de cohibirles en su capacidad de decidir.

2.2.2 La «transexualidad» desde la *etnometodología*.

La perspectiva sociológica y, específicamente, la perspectiva de la etnometodología de Harold Garfinkel (1967) se presenta de interés para referenciar los procesos de cómo se *actúa* el género y se naturaliza en los cuerpos, dentro de los contextos de tránsito migratorio. La etnometodología, término acuñado por Garfinkel en base a la noción de Alfred Schutz en la década de los 60, refería a la "actitud natural" para estudiar la forma en que el sentido común entiende las acciones sociales, en la que está incluida la acción de "hacer el género" (Kessler y McKenna, 1999: 49). En otras palabras, la etnometodología se centra en el análisis de las acciones de la vida cotidiana, tanto que actividades metódicas, producidas por los actores sociales a los que denomina miembros. Destacamos la investigación específica de Garfinkel sobre las prácticas de Agnes¹¹², que asentaron el concepto del *passing*, «pasar por» mujer :

La tarea de lograr y asegurar los derechos de vivir como una mujer normal y natural, mientras tenía que evitar continuamente la posibilidad de detección y consecuente ruina, formaba las condiciones socialmente estructuradas a las que llamaré el tránsito (*passing*) de Agnes.

(2006: 156)

La apariencia de Agnes que era “convincientemente femenina” (ibídem. 138), a pesar de tener genitales masculinos (pene y testículos), hizo que Garfinkel se encaminara a descubrir cómo Agnes había conseguido reconocimiento social de su identidad femenina; «pasar por» mujer a través de la realización cultural de las actividades cotidianas, proyectando así una imagen de género «adecuada». El empeño de Agnes de ser tratada como una "mujer natural y normal" (ibídem. 195) sugirió problematizar las propiedades de "personas sexuadas naturales y normales" (ibídem. 141) como objetos culturales. El caso de Agnes, emblemático en los estudios de la transexualidad, puso de manifiesto la importancia de la realización cultural de las reglas compartidas socialmente en la identificación del género, cuestión que se discutiría más adelante desde perspectivas feministas, como hemos ido analizando. El trabajo de las

¹¹² Agnes fue paciente de Stoller, presentaba características secundarias femeninas, y una expresión de género femenina, pero sus genitales (pene y testículos) eran masculinos, lo que llevó al Departamento de Psiquiatría de la U.C.L.A, a determinar la condición intersexuada de Agnes. Sin embargo, tiempo después se demostró su «condición transexual» a raíz de la confesión de haber estado suministrándose las hormonas de la madre en la temprana edad de 12 años. De cualquier forma, fue un caso emblemático fundamental en la explicación de la «transexualidad».

etnometodólogas Kessler y McKenna apunta hacia la construcción social del género a partir de los estudios de Garfinkel. Se apoyan en una noción de *género* como una «realización cotidiana», un proceso social en el que cada persona desarrolla un conjunto de estrategias con el objetivo de conseguir una identidad reconocible por «lxs otrxs»¹¹³.

Para las autoras era necesario problematizar el género y verlo como una apariencia, pues la diferencia sexual que se ha asumido como universal se inventó para dar salida a la construcción social de la masculinidad y de la feminidad y, de una manera ingenua, dio por sentado el cuerpo sexuado; una vez que se llegó a problematizar el cuerpo como parte del análisis, nacieron los "estudios de género" (Kessler y McKenna 1999: 52). Para Kessler y McKenna "las *proposiciones incorregibles*"¹¹⁴ en la actitud natural estructuran la percepción haciéndonos ver dos, y sólo dos, géneros" (ibídem. 50). Para las autoras la tradición etnometodológica ofrece una posibilidad para describir las prácticas interpretativas que nos permiten "ver" y "hacer" el género, pues el género no es una categoría mental, aunque los esquemas mentales o las categorías tienen por resultado ver el género como una categoría ontológica (ibídem.), y para transformar el género es necesario entonces transformar las *proposiciones incorregibles* sobre el género (Kessler y McKenna, 1999: 52). El objetivo de las autoras no era exactamente describir un esquema de atribución del género, sino más bien mostrar que la atribución de género es un proceso constructivo (Kessler y McKenna, 1999: 51).

Para Kessler y McKenna (1978) la «transexualidad» es una categoría incómoda porque trasgrede las reglas básicas del género y, siguiendo la consideración de Garfinkel sobre el *passing*, establecen diferentes áreas de autorrepresentación que contribuyen a las atribuciones de género:

- 1) el habla general (lo que se dice y cómo se dice)
- 2) la apariencia física pública
- 3) el cuerpo privado

¹¹³ Así, es decisivo el conjunto de expectativas referido a los comportamientos que son atribuidos a las personas de cada género, alguien que nace dentro de la categoría «hombre» o «mujer» estará obligado/a a actuar dentro de la categoría específica (Kessler y McKenna, 1978).

¹¹⁴ Concepto extraído de los etnometodólogos Hugh Mehan y Houston Wood, referido a esos conocimientos que se «naturalizan», se dan por sentado y forman parte del sentido común. Por ejemplo, dicen los autores que la creencia en la eficacia predictiva del conocimiento científico es una proposición incorregible, que al igual que otros incorregibles, no permite la prueba objetiva: los fracasos prueban su verdad (Mehan y Wood, 1975: 509).

4) el pasado personal (qué se dice acerca del pasado personal).

La lectura de género que hacemos frente a un cuerpo supone una atribución genital ficticia, en la que se asume la existencia de unos genitales biológicos que no tienen por qué estar. Ya lo puso de manifiesto Garfinkel y posteriormente Keesler y MacKenna; la atribución de género se hace en base a los *genitales culturales* (Garfinkel 2006; Keesler y MacKenna 1978) a través de las áreas observables de autorepresentación que se mencionaban anteriormente, generando así la apariencia «adecuada» de cada sexo en la interacción social y, a partir de nuestras cosmovisiones sobre el género, es así cómo inferimos un conocimiento "naturalizado" del género (Butler, 2007: 28).

2.2.3 Hacia una sociología de los cuerpos transgénero.

Ekins y King (1999) nos proporcionan un marco conceptual para una *sociología de los cuerpos transgénero*. Distinguen una diversidad de *historias corporales transgénero* a través de establecer cuatro modos o estilos principales de *transgéneros corporales* referentes a «migrar» (*migrating*), «oscilar» (*oscillating*), «borrar» (*erasing*) y «trascender» (*transcending*), siempre en relación a las interrelaciones entre sexo, sexualidad y género. Sin embargo, lo que nos interesa de su reflexión alude a los cuatro subprocesos principales en los cuerpos *transgénero* que establecen en torno a las transformaciones de las características sexuales en los cuerpos «trans» que identifican como: «sustitución» (*substituting*), «ocultamiento» (*concealing*), «disimulo» (*implying*) y «redefinición» (*redefining*), y que marcan algunas de las historias corporales o de las *corporalidades trans* en los procesos de tránsito migratorio. Aunque cabe decir que siempre se reproducen de manera diferenciada, no tienen por qué suceder exclusivamente en términos binarios, y no siempre acontecen todas en un mismo sujeto, pues dependerá de las historias y expectativas de las personas «trans» a las que nos referimos.

La «sustitución» refiere, ya sea con o sin ayuda externa, a reemplazar las partes del cuerpo (o las características de esas partes) que se asocian con un género por las del género opuesto (Ekins y King, 1999: 583). El ejemplo más común concierne a los genitales por ejemplo, y a los dispositivos biotecnológicos de regulación de los cuerpos en los que se apoyan, como la cirugía de reasignación en la que un pene se reemplaza por una vagina, como también podríamos referirnos a los cambios de las características

sexuales secundarias a través de procesos de reemplazo hormonal, más frecuentes en las personas «trans» y en los procesos de tránsito referidos, que implican por ejemplo: cambios en la piel, el vello corporal, los pechos, entre otros. El grado de intensidad de la sustitución dependerá de diferentes factores subjetivos, como el proyecto personal particular del sujeto o las circunstancias personales, o dependerá del desarrollo de tecnologías y de los recursos económicos de los que se dispongan, si está cubierto o no por algún recurso de asistencia sanitaria (ibídem. 584). El segundo subproceso, «ocultamiento», alude a esconder aquellas partes del cuerpo que se ven que están en conflicto con la exhibición de género deseada (ídem.). Puede ser por ejemplo ocultar los pechos a través de un vendaje que disminuya su densidad, una técnica muy frecuente utilizada cuando abordan el tren de *La Bestia* o «tren de la muerte», recogerse el cabello, evitar ropa ceñida que resalte ciertas partes del cuerpo, para así reducir la exposición y la vulnerabilidad en el camino. El «disimulo» sería otra estrategia que conduce a emplazar o desplazar ciertas partes del cuerpo, que se conciben al mismo tiempo como marcadores de género. Por ejemplo, aquellas personas que introducen objetos que den forma de senos dentro de un sujetador, o almohadillas de cadera dentro de una faja de panty, o pueden colocar algo en sus pantalones inferiores para implicar la posesión de un pene (ídem). El cuarto subproceso consiste en «redefinir», que sería el más complejo, el más sutil y posee múltiples capas. La naturaleza del cuerpo y sus partes pueden reformularse en otros términos, por ejemplo, el «transexual masculino a femenino» puede redefinir el crecimiento de su barba como vello facial o el pene puede resignificarse como un «crecimiento entre las piernas». El yo puede ser redefinido, y en la medida en que el yo (*self*) es un «yo encarnado», la transgenerificación corporal será coincidente con esta autodefinición (ídem.). Lo interesante es que este tipo de redefiniciones del *self* y del cuerpo pueden implicar la redefinición de los sistemas de clasificación de género, subvirtiendo y/o moviéndose más allá de la división binaria. En el proceso de esta resignificación, los cuerpos y las partes del cuerpo adquirirán nuevos significados (ibídem. 185).

Resulta interesante el análisis de Holly Devor (1989) posterior a su transición a hombre, Aaron H. Devor, quien acuñó el concepto de *gender blending* al inicio de la década de los 90, una teorización que juega con los procesos de identificación y atribución del género, apostando por la múltiple combinación a través del análisis de las experiencias de quince mujeres que mezclan los roles de género femeninos con los masculinos.

Según Devor, las «identidades de sexo y género» se forman a través de la internalización del esquema de género dominante y como resultado de un proceso de atribución de género. Pues las «identidades de género»¹¹⁵ son el producto de lo que sabemos de nosotrxs mismos y de lo que lxs «otrxs» nos cuentan de nosotrxs. Este proceso de interacción que es dinámico depende del éxito en la gestión de las técnicas de impresión de género que usan los actores sociales (Devor, 1989: 148). Por tanto, son las atribuciones de género asociadas con la masculinidad y la feminidad las que nos permiten deducir el sexo biológico de las personas; sin embargo, es curioso cómo la inercia de género nos conduce siempre a una hegemonía masculina en la interacción pues, según Devor, cuando existen dudas respecto al género de una persona, se tiende a ver a un hombre (ibídem. 49). Para Devor, en la sociedad sexista y patriarcal en la que vivimos, las personas pueden cambiar los estatus de sexo y género que les han sido atribuidos, alterando las características del rol de género que utilizan para comunicarse con lxs otrxs. Pues, los efectos combinados del estigma social y la atracción de un mayor estatus social pueden ser suficientemente poderosos para inducir a sus miembros a hacerlo (ibídem. 148) y obtener así ciertos privilegios y poderes, pudiendo suceder también a la inversa.

Ekins y King también han teorizado sobre el *gender blending*, concebido a mitad de la década de los 90 como un término paraguas que incluye el travestismo y el cambio de sexo fundamentalmente, entre otras formas. Los autores se hacen eco de la interpretación del género de Goffman como los correlatos culturalmente establecidos del sexo, un elemento fundamental en la presentación diaria de unx mismx (Goffman 1979, en Ekins y King 1996: 1), y cómo es atribuido a los actores sociales por unx mismx y por lxs otrxs (Kessler y MacKenna, 1978: ídem.). La noción de *Blending* es interpretada por estos autores en dos sentidos: mezclar o combinar, y armonizar; e intentar mezclar o tener éxito en la mezcla (Ekins y King, 1996: 2). El primer sentido tiene que ver con la combinación o mezcla de varios aspectos del género masculino y femenino, es visto en sociedades industriales contemporáneas como un fenómeno patológico propiamente aprendido dentro de un discurso médico. El segundo sentido referente a la armonización alude a un imperativo psicológico y cultural, pues el

¹¹⁵ Se constituyen a través de los aprendizajes primarios sobre el significado y el modo de hacer género de sus padres, hermanos/as, sus iguales, de la escuela, los medios de comunicación y otras experiencias con el grupo (Devor, 1989: 65).

objetivo de la intervención médica fundamentalmente en el caso del «transexualismo» o la «intersexualidad» es el de armonizar la identidad de género, los roles de género, el estatus social o el cuerpo (ídem.). Es así cómo el *gender blending* como sujeto se convierte en la encarnación de una categoría de diagnóstico, así como en un paciente o cliente (ídem.).

Para Stephen Whittle están aquellxs que se niegan a *pasar*, y eligen no *mezclar el género*, representarían así el *gender fuck*, pues no reclaman la posición de un «tercer sexo» o género, sino que afirman ser únicos en su diversidad y lo más importante, a sí mismos (1996: 214). Se refiere a aquellxs que proyectan un mundo que transgrede el género, resisten las representaciones, es un mundo en el que la lucha es presentada por sujetos en lugar de objetos¹¹⁶ (ibídem. 213). Así, Whittle alude al *gender fuck* como un ataque teórico y práctico frontal completo contra el dimorfismo de los roles de género y sexo, y que de alguna manera exponen y delimitan aún más los límites de la teoría *Queer* (1996: 203). Whittle reflexiona sobre cómo en la década de 1990 la *comunidad transgénero* desde sus propias voces comienza a visibilizar la propia experiencia personal con respecto al sexo, al género y la sexualidad, enfrentándose no solo a la deconstrucción sino también a la reconstrucción, así el comportamiento transgénero no solo desafía el dimorfismo sexual en que los límites se cruzan, sino que proporciona un desafío a los límites que siempre han estado allí, y éstos son los límites que la teoría *Queer* intenta deconstruir (ídem. 20).

Kate Bornstein, artista reconocida de *performance* y autxr de *Gender Outlaw* (1994), a través de su historia de vida nos proporcionó un modelo de identificación donde el género es caracterizado y recreado desde la ambigüedad. Nos sitúa así la «identidad de

¹¹⁶ Utiliza como ejemplo para explicar su posicionamiento del *gender fuck* a Loren Cameron y Kate Bornstien, quienes están constantemente cruzando y volviendo a cruzar los límites (Whittle, 1996: 213). Bornstien, a través de su *identidad de género fluida*, no reconoce fronteras ni reglas de género, pues a medida que la identidad de una persona sigue cambiando, también lo hacen las fronteras y los límites individuales, es difícil cruzar un límite que sigue moviéndose como afirma Bornstein (en Whittle, 1996: 210). Respecto a Cameron, utiliza su retrato desnudo, con una anatomía fibrosa «aparentemente masculina», pero sin el marcador del sexo pues proyecta una vagina. Whittle considera que Bornstien, al tomar su forma humana, impone significantes de género a través del lugar del observadxr, no "mezcla de género", sino que escapa al género porque el observadxr ya no puede imponerlo, ya que los límites siguen avanzando (ibídem. 213). La fotografía muestra así según Whittle a un «hombre» que se enorgullece de estar «fuera» (del género), porque su «masculinidad» no proviene de un pene, elige así mostrar su género a través de sí mismo y por sí mismo sin el marcador esencial del sexo y lo hace a través de la fluidez de su cuerpo tatuado. No obstante, aunque sí corporiza otros marcadores de género «masculinos» como un cuerpo notablemente fibroso y/ musculoso, no otorga la correspondencia anatómica que el observadxr esperaría según el sistema heteronormativo proyectando un pene, y sí proyecta una vagina.

género» precisamente como un proceso que rehúye categorías estanco donde la identidad sea afirmada o naturalizada. Desde su experiencia, transgrede el género normativo a partir del cruce de los límites de género, cuestionando el sistema binario sexo-genero e irrumpiendo así las reglas estipuladas socialmente para el género. Utiliza el lenguaje como fuente de resignificación, pues usa pronombres personales no genéricos y se cuestiona sobre si puede haber una posición "más allá del género" (Stryker and Whittle, 2006: 236). A través de quebrantar las posiciones de género dominantes, Bornstein recrea su «no conformidad de género» para situar una posición crítica que alude a la *fluidez de la política de género* con respecto a "la capacidad de convertirse libre y conscientemente en uno o más de un número ilimitado de géneros por cualquier período de tiempo. (...) La fluidez de género no reconoce fronteras ni reglas de género" (Bornstein, 1994: 52; traducción propia).

Dentro de su trabajo, Bornstein refería inicialmente con la expresión *terrorismo de género* a aquellas personas que, como ella, desafiaban aterrorizando el sistema de género y liberaban oportunidades para transformarlo. Pero su entendimiento se transformará y tiempo después considerará que *lxs terroristas de género* no son *las drag queens*, o la persona «transexual» que "está aprendiendo a mirar a la gente a los ojos mientras camina por la calle" (ibídem. 236; mi traducción), *lxs terroristas de género* son *aquellxs* que "se golpean la cabeza contra un sistema de género que es real y natural; y quienes luego usan el género para aterrorizar al resto de nosotros. Estos son los verdaderos terroristas: los *defensores de género*" (ídem.; traducción propia). *Estxs terroristas de género* reaccionan con actos de violencia física¹¹⁷, agresiones o violaciones, pues para Bornstein la mera presencia de una persona trans a menudo es suficiente para enfermar a las personas (ibídem. 237). Pero también su reflexión apunta a un tipo de violencia teórica, que no deja de ser otra defensa más del género, liderada por parte de algunas feministas culturales como Janice Raymond en *The Transsexual Empire* (1979) y Catherine Millot (1984)¹¹⁸ hacia las personas trans (ibídem. 238),

¹¹⁷ No encuentra un término específico para el terror y el odio cometido contra los transgresores de género, pues según el autxr nadie lo ha nombrado específicamente todavía y pareciera que no hay odio. Sin embargo, se perpetra una extremada violencia en nombre de ese miedo y ese odio. Alude a la transfobia como un término amplio, que pudiera representar algunas posibilidades, pues incluye el miedo y el odio de cualquier tipo de habitantes de la frontera que encarnan ese miedo a cruzar o a transgredir (ibídem. 238).

¹¹⁸ Catherine Millot fue una autora francesa que, desde el entendimiento lacaniano, abordó la transexualidad en el ámbito de la psicosis. Para más información, consultar su libro *Exsexo: Ensayo sobre el transexualismo*.

catalogadas como prácticas inaceptables en cualquier trabajo académico, marca de su fanatismo (ídem).

En su intento por generar una conciencia transgresora con el sistema y los roles de género, Bornstein reniega de la posibilidad de identificarse como un «tercer género» y se sitúa en un «espacio fuera del género», en palabras de Stephen Whittle:

genera una negativa a ser una representación divertida y graciosa del «tercer sexo» como bufón de la corte. Tampoco está dispuesta a ser invisible, sino que propone una obra de teatro con particiones de género para finalmente hacer que las particiones carezcan de significado. Ella no es un tercer sexo, pero está creando un tercer espacio; un espacio fuera del género.

(1996: 21; mi traducción)

El trabajo de Bornstein sobre la *fluidez de género* no solo nos ofrece un modelo de identificación y trasgresión alternativa fuera de las convenciones sociales sobre el género, sino que también se presenta como una posibilidad política de afirmación y lucha, en busca de la libertad de las personas «trans» y contra el sistema de género que se revela no solo opresivo, sino absurdo, y considera que "cuando veamos cuán ridículo es, realmente podremos comenzar a desmantelarlo" (ibídem. 243; mi traducción). Sin embargo, considera que, aunque el objetivo correcto para cualquier rebelión transexual exitosa sería derribar el propio sistema de género, lxs «transexuales» no atacarán ese sistema hasta que ellxs mismos estén libres de la necesidad de participar en él (ibídem. 242).

Para finalizar este apartado, resulta relevante hacer mención a la noción de *masculinidad femenina* (*Female Masculinity*) de Judith Jack Halberstam¹¹⁹ (1998), ya que parte de sus reflexiones se dirigen a la importancia de no agotar las taxonomías, así como contemplar una pluralidad de identificaciones sexo-género que no presentan un

¹¹⁹ Pretende a través de una *metodología «queer»* (Halberstam, 1998: 10) contemplar las múltiples formas de variaciones de género actuales y en la historia sobre la *masculinidad femenina*, utilizando una mezcla de crítica de texto, etnografía, estudios históricos, investigación de archivos y producción de taxonomías. En su análisis emplea a figuras como el "héroe omnipresente: Bond, James Bond" para ejemplificar su hipótesis de que es más fácil reconocer la moderna masculinidad por medio de la masculinidad femenina. Así, considera que en las películas de acción de James Bond la masculinidad de los hombres aparece muy a menudo como una mera sombra de una masculinidad alternativa más potente y convincente (ibídem. 3), además de ser esencialmente protésica como en muchas otras películas de acción, tiene poco o nada que ver con la virilidad biológica (ídem.).

carácter universal, acrónico, continuo o progresivo. Halberstam (1998)¹²⁰, lejos de entrar en la polémica de la denominada «guerra de fronteras» entre las mujeres lesbianas *butch* y los «hombres transexuales» (FTM)¹²¹, aboga por no establecer una jerarquía ontológica entre las identidades; de esta forma, analizará la masculinidad de las mujeres *butch*, entendida no como estadio previo de un grado mayor de masculinidad que culminaría en la del hombre transexual, sino como una identidad cuyo estatus y significado tiene valor en sí mismo (1998: 146); es por ello que la masculinidad no es un *continuum*, no hay una progresión que vaya de lo "no masculino", a lo "muy masculino" (ibídem. 151).

Y a partir de su noción de *female masculinity*, contempla diferentes formas de encarnar la «masculinidad» que nada tienen que ver con la biología, y varían en épocas y contexto específicos. No se trata solamente de aludir a una “masculinidad sin hombres” (Halberstam, 1998: 2), más bien nos muestra cómo la masculinidad es una construcción, que ha sido "naturalizada" y promueve cierto tipo de "masculinidad dominante" (ídem.) asociada al poder, la legitimidad y el privilegio, al mismo tiempo que subordina las "masculinidades alternativas", que articulan otras formas de identificación dentro del terreno de la masculinidad interceptadas por la clase, raza, sexualidad y género. Además, estas "masculinidades heroicas" se basan fundamentalmente en la marginación de las "masculinidades alternativas". Su objetivo es contemplar entonces que la *masculinidad femenina*, lejos de ser una imitación o copia de la virilidad, nos da una pista sobre cómo se construye la masculinidad como tal, sin olvidar que "las *masculinidades femeninas* se consideran las sobras despreciables de la masculinidad dominante, con el fin de que la masculinidad de los hombres pueda aparecer como lo verdadero. Pero lo que entendemos por "masculinidad heroica" ha sido producido por medio de los cuerpos tanto de hombres como de mujeres" (ibídem. 1-2). Para Halberstam, pues, la masculinidad no tiene un vínculo esencial con el cuerpo masculino y puede resultar transgresora cuando no está ligado a éste, especialmente al cuerpo masculino "heterosexual y blanco".

¹²⁰ En los capítulos "*Lesbian Masculinity: Even Stone Butches Get the Blues*" y "Transgender Butch/FTM Border Wars and the Masculine Continuum" de su libro *Female Masculinity* (1998).

¹²¹ En inglés: *Female-to-Male*, en español, referido a aquellas personas «trans» que transitan de mujer a hombre.

2.3 «Lo trans» desde un enfoque antropológico.

La Antropología se ha aproximado a la conceptualización de «lo trans» desde parámetros diferentes a la biomedicina, poniendo el énfasis en las lógicas diversas que presentan los diferentes sistemas sexo-géneros socioculturales y sus interrelaciones contextuales, más que en los entendimientos que se aproximan a patologizar los cuerpos sexuados como así lo han desarrollado disciplinas como la biomédica. «Lo trans» en Occidente, asentado en la lógica que envuelve la triada heteronormativa sexo-género y sexualidad, así como cualquier epistemología sexual que sustente este sistema de pertenencia, identificación y relación entre los géneros, es un producto socio-cultural, un entendimiento situado, que depende de un contexto y época determinados, y se nutre de ciertas cosmovisiones que se reproducen constantemente y hacen que cobre su sentido.

El concepto de «transexual», así como el de «transgénero», puede basarse en diferentes entendimientos, en función de quién lo aborde, desde dónde se esté movilizándolo o enunciando el término, así como las audiencias a las que vaya dirigido. En algunas ocasiones y contextos son utilizados como sinónimos, en otras hay una distinción conceptual significativa en el uso. Frecuentemente, sus usos más extendidos socialmente sitúan a la persona «transexual» dentro del sistema sexo-género occidental, a menudo presentando una discontinuidad entre la matriz sexo-género-deseo, como protagonista que encabeza una «migración de género» (Soley Beltran, 2005). Por otro lado, lo «transgénero» articularía una crítica hacia los marcos de sentido heteronormativos responsables de naturalizar las identidades de género y asignarles un destino. Por tanto, y aunque venimos incidiendo desde el inicio en que son infinitas las maneras de habitar las categorías, atravesadas por diferentes marcas identitarias, la persona «transexual» se movería dentro de una lógica de identidad binaria, mientras que la persona transgénero abogaría por un desbordamiento de los binarismos, a través de de-sencializar las identidades y, frecuentemente, aunque implica quiebras de las fronteras del género, no suelen modificar la materialidad del sexo. En cualquiera de los casos, ambas lógicas son devenires epistemológicos articulados desde el ámbito occidental, ya sea para garantizar la estabilidad de la identidad de género o para quebrarla. Sin embargo, ninguno de ellos adquiere un estatus de género ontológico (Butler, 2002, 2007; Halberstam, 1998), y tampoco una distinción privilegiada en

función de su nivel de subversión o re-producción normativa, donde lo malo equivaldría a lo esencialista y lo bueno a lo subversivo (Prosser, 1998).

Explorar producciones etnográficas que sugieren entendimientos del género diferentes, provenientes de sistemas socioculturales diversos, nos ayudaría a desmitificar la hegemonía asumida por Occidente, y sus sistemas de clasificación social, que se imponen como binarios y universales. Ya el trabajo de Margaret Mead (1990, 1973) en Samoa y Nueva Guinea puso de manifiesto, además de la importancia de la construcción social del género, que las diferencias biológicas no constituyen rasgos innatos de «temperamentos masculinos o femeninos», los roles de género cambian de una sociedad a otra y difieren en cada contexto histórico. Desde parámetros a menudo etnocéntricos que toman como base el sistema binario de género y frecuentemente significados desde categorías *Etic*¹²², se han empleado diferentes términos para designar realidades que no encajan con la epistemología occidental heteronormativa, son así los denominados *tercer género*, *dos-espíritus*, *género cruzado* o *berdaches*, este último tiene una crítica arraigada a sus espaldas desde la Antropología, por su carácter anacrónico y colonial (Bolin, 2003).

Según Leslie Feinberg¹²³, la alta incidencia de hombres y mujeres «transgénero» en las sociedades nativas norteamericanas fueron documentadas por los colonialistas que se refirieron a ellos como *berdache* (2006: 208). Sin embargo, «transgénero» era una forma muy antigua de expresión humana, anterior a la opresión y a las sociedades capitalistas y que, en su momento, era considerado con honor. Para Feinberg, recorrer la historia humana demuestra que, cuando las sociedades no eran gobernadas por la explotación de clases a través de las tácticas de «dividir y conquistar», las personas de *género cruzado* en todos los continentes eran miembros respetados de sus comunidades, y esta dinámica fue alterada con la llegada de los misioneros y los militares colonialistas, quienes reaccionaron ante los *berdache* nativos con hostilidad asesina, torturados y quemados hasta la muerte por los conquistadores cristianos (2006: 207-208).

¹²² Aquellas propuestas por el entendimiento del investigadrx y su paradigma.

¹²³ Según el autxr, las sociedades antiguas en Europa eran comunales, en estas hay evidencias de artefactos que se remontan a 25.000 a. c. que demuestran que estas sociedades adoraban a las diosas, no a los dioses y algunas de las deidades fueron «transgénero», al igual que muchos de sus chamanes o representantes religiosos (Feinberg, 2006: 208).

Para Serena Nanda la denominación *dos-espíritus* en los pueblos nativos americanos enfatiza una variedad de roles de género alternativos y de sistemas socioculturales, pero advierte que, aunque los roles se establecían para hombres y mujeres, con mayor frecuencia eran tomados por los hombres (1999: 132). Otras clasificaciones son las denominadas por Anne Bolin como *géneros hermafroditas*, o *rituales género cruzado* (Bolin, 2003), o incluso la clásica categorización de Anne Fausto-Sterling (1993) dividida en los denominados *herms*, *merms* y *ferms*¹²⁴. De cualquier forma, la existencia de sistemas alternativos de clasificación sexo/género, occidentalmente denominados *tercer género* es una evidencia histórica que desafía nuestra noción occidental de que el género es algo estable e inmutable (Nanda 1999, Bolin 2003). Algunos casos que nos pudieran servir como ejemplo son lxs *hijras* de la India (Nanda 1999), lxs *serrer* en los *pokot* de Kenia (Nieto, 2003: 236), lxs *mahu* hawaianos (Nieto, 2003: 174), lxs *muxes* del Istmo de Tehuantepec en México (Miano, 2001, 2002, 2010), entre otros. Cobra aquí su sentido la categoría que nos proponían Martin y Voorhies (1978) de *géneros supernumerarios* a partir de las investigaciones de G. Devereaux (1937), quien hizo una descripción etnográfica sobre los *mohaver*, aludiendo a la existencia de sociedades en las que se institucionalizan las posiciones de géneros que trascienden los binarismos¹²⁵, aunque para muchxs autorxs es entendido como casos de «homosexualidad institucionalizada» (Nieto, 2003: 25). El caso de los *pokot* de Kenya nos remite a las personas con un estatus «homafródico» reconocido que no está definido ni de varón ni de mujer (ibídem. 236), pues no son machos ni hembras (Martin y Voohiers, 1978: 85). Este estatus de liminalidad adquiere la denominación de *serrer*, aquellas personas que no representaban un estatus de género determinado, pues se consideraba que sus genitales no estaban «desarrollados» para hacer una circuncisión u otra intervención; por tanto, no se les asignaba una posición de sexo y no adquirirían una posición de género específica, “ocupan un inframundo sin género, si no se los mata al nacer” (Bolin, 2003:

¹²⁴ Anne Fausto-Sterling (1993: 21) considera que la literatura médica occidental emplea el término *intersexo* para aglutinar a los tres. Sin embargo, establece una distinción entre ellos y denomina *herms* a aquellas personas que poseen un testículo y un ovario (conocidos bajos parámetros occidentales como el «verdadero hermafrodita»); los *merms*, que tienen testículos y algunos elementos de los genitales femeninos pero carecen de ovarios (popularmente conocidos como «pseudohermafroditas masculinos»), y por último los *ferms*, los cuales tienen ovarios y algunos aspectos de los genitales masculinos pero carecen de testículos (referidos por la cultura occidental como «pseudohermafroditas femeninos»).

¹²⁵ Los datos etnográficos revelaron que el sistema de géneros reflejaba cuatro diferenciados: además de los roles representados por la hembra y por el varón, existía el género *hwame*, que incluía hembras que reflejaban una posición de género masculina y el género *alyha*, que hacía referencia a varones que encarnaban una posición de género femenina. Se podía contemplar un cambio de posición de género, siempre a través de una ceremonia ritual de iniciación.

143), pues en ocasiones recurren al infanticidio y de no ser así, viven en los márgenes, sin una posición social reconocida.

Otro trabajo etnográfico fundamental que captará gran parte de nuestra atención es el que nos presenta Serena Nanda (1999) sobre el sistema culturalmente institucionalizado de los *hijras* de la India, un sistema que trasciende el binarismo y la rigidez de las categorías occidentales. Como venimos advirtiendo, las maneras de habitar una categoría siempre son diversas y siempre hay que situarlas en un contexto espacio-temporal concreto. En este caso, se trata de un contexto marcado significativamente por lo religioso, donde la mitología y los procesos rituales contemplan y combinan posiciones alternativas de sexo/género y donde las deidades adquieren una centralidad fundamental en el orden simbólico de las subjetividades *hijras*. Según Nanda, hay dos identificaciones que son fundamentales y le dan un significado religioso al rol del *hijra*: la identificación con Shiva, una gran deidad hindú, quien simultánea y paradójicamente, contiene el poder tanto de lo erótico como de lo ascético (1999: 5), y su identificación con la Diosa Madre. En la India actual el término *hijra* es traducido como «eunuco» o «intersexuado» (Nieto, 2003: 263) y en ocasiones, es utilizado como insulto, en este contexto *hijra* es traducido como «impotente» (Hall, 2002: 176).

Hijra supone la posibilidad de una identificación alternativa a la dicotomía, ya que no «son» ni «hombres» ni «mujeres», han nacido con los genitales masculinos o con atributos de ambos sexos, es decir, pueden presentar características intersexuales y, tras un proceso ritual, adquieren un género alternativo, encarnando un estatus de sexo/género intermedio (Nanda, 1999 y Nieto, 2008). Una posible lectura podría situar este género alternativo como una forma de «actuar» o «parodiar» y, de algún modo, resignificar la representación de género normativo del género femenino, pues sus vestimentas, gestualidades, formas de caminar, etc., son inspiradas en las «mujeres indias», aunque esto no significa que se «sientan mujeres» y haya que poner el énfasis en la identificación femenina. Nanda, además, reflexiona sobre los relatos representados por lxs *hijras* en la infancia y la mayoría de los testimonios aluden a "nacemos como niños" y luego se convierten en *hijras*; y a pesar de vestirse y actuar como niñas en la infancia, no hablan de sí mismas como mujeres, sino como un "no hombre" o un *hijra*¹²⁶

¹²⁶ Lo que podría sugerir para Nanda que la identidad de género ambivalente se deriva de una socialización ambigua con respecto al género a partir de la mirada del «otrx» que desde su nacimiento es visto con una anatomía ambigua (Nanda, 1999: 115), aunque una persona puede a una edad temprana exhibir una variedad de características cruzadas de género, que pueden ir o no acompañadas de una ambigüedad sexual física (ibidem. 117).

(Nanda, 1999). Nanda considera que el proceso de convertirse en un *hijra* es siempre gradual, y la decisión de someterse a la operación de emasculación¹²⁷ no se asocia de forma uniforme con el deseo de convertirse o sentirse «mujer», sino que en la mayoría de los casos la operación está conectada con la definición cultural del *hijra*, por tanto, la operación lxs transforma en *hijras*, no en mujeres (Nanda, 1999: 118). Según Kira Hall (2002), la castración ritualizada a la que se someten lxs *hijras* puede ser una forma de distanciarse de las representaciones masculinas, o lo que simboliza «lo masculino». Para la autora, la apropiación del lenguaje que llevan a cabo lxs *hijras* es fundamental: intercambian lo masculino y femenino en sus estructuras lingüísticas, conjugan los verbos en femenino, y en el caso del término «*hijra*», aunque es gramaticalmente masculino y se interpone en el camino de este distanciamiento, lo convertirán en femenino como una parte de "hacer género" (Hall, 2002: 140). Esta liminalidad de género de lxs *hijras* en sus hábitos lingüísticos, además de generar una variación significativa del idioma, nos acerca y nos proyecta las ideologías locales y dominantes sobre la situación de las mujeres y los hombres en la sociedad del norte de India.

Otro ejemplo a mostrar es el de lxs *nadle* del pueblo Navajo (indios del Suroeste de América, Arizona y Nuevo México) que fueron estudiados por W.W. Hill en 1975, y reconocían que las personas «intersexuales» tenían una posición de sexo socialmente reconocida, que les llevaba a ocupar una posición de género específica, diferente, también denominada *nadle*. El género *nadle* podía estar integrado tanto por los «verdaderos *nadle*», aquellos que podían presentar características hermafroditas (intersexuales), como por los «falsos *nadle*», personas que no presentaban esta ambigüedad, pero aún así se adscribían a este género. La práctica sexual del *nadle* podía ser con mujeres u hombres, pero nunca con otros *nadles* o «falsos nadles» (Nieto, 2003: 237). El género *nadle* presentaba un comportamiento variable: podían vestirse tanto con ropa de hombre como de mujer, según los contextos y sus comportamientos, los cuales iban en función de la vestimenta. Realizaban tareas mixtas asociadas a los hombres (excepto caza y guerra) como tareas desarrolladas por las mujeres y también tenían trabajos específicos del género *nadle* (cerámica, mocasines, cestería...). Esta

¹²⁷ La emasculación refiere a la ablación u operación de castración de los órganos genitales externos masculinos, tanto del pene como de los testículos, y según Nanda, es la fuente principal del poder ritual de lxs *hijras*, pues simboliza la fuente de su singularidad y la forma más auténtica de identificarse a sí misma como un *hijra* y de ser identificada por la sociedad. Como hemos comentado, esta operación vincula a lxs *hijras* con dos de las figuras más poderosas de la religión hindú, Shiva y la Diosa Madre, y es la emasculación la que impone el rol ritual de lxs *hijras* como «performers» (intérpretes) de matrimonios y nacimientos (ibídem. 24).

combinación de ocupaciones suponía ventajas económicas evidentes, un reconocimiento y prestigio social, así como derechos específicos sobre la propiedad. Los *nadle* tenían así una posición socialmente reconocida, "la posición definida y respetada que ocupa el *nadle* es posibilitada porque goza de la aprobación de la ideología social" (Martin y Voorhies, 1978: 88).

En el contexto mexicano, encontramos referencias etnográficas que se tornan fundamentales en la construcción de la «homosexualidad» y el «travestismo». Trabajos en esta línea vienen indagando décadas atrás sobre la «institucionalización del homoerotismo» (Miano, 2001, 2002, 2010) a partir de la conceptualización en torno a los *muxes*¹²⁸ en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, quienes performan subjetivamente atributos de género femenino y masculino¹²⁹, y habitan la categoría híbrida del *muxe*, muy próxima para algunxs al *tercer género*, no para otras como Marinella Miano, quien afirma que es demasiado estrecho y descriptivo y oculta la complejidad de roles, de identidades, de interrelaciones contradictorias entre lo biológico, la sexualidad y el género. También oculta según la autora que la representación del *muxe* está asignada al orden femenino principalmente, pues es excluido de los ámbitos de poder masculinos, o en el mejor de los casos, cumple un papel subalterno o devaluado (Miano, 2001: 689). Pero hay que ser prudentes a la hora de contemplar las categorías y someter un ejercicio crítico de los parámetros con los que las analizamos, pues por ejemplo la contemplación del *muxe* como una encarnación encubierta de la feminidad en «varones homosexuales» relegada a la economía de cuidados, podría resultar un ejercicio de etnocentrismo, analizando bajo lentes occidentales una realidad *híbrida* diferente como la del Istmo de Tehuantepec¹³⁰.

Son interesantes los estudios etnográficos que se han dirigido a trascender la lógica de sistema sexo/género, entendido como categorías mutuamente excluyentes, generando otros espacios de identificación alternativos a la dicotomía «hombre-mujer». No

¹²⁸ En Zapoteco *muxe* es una adaptación de la palabra «mujer», la "j" no tiene sonido fuerte y se pronuncia diferente (Miano, 2002: 149).

¹²⁹ El trabajo de Marinella Miano (2001, 2002, 2010) acerca de la figura del *muxe* en el Istmo de Tehuantepec refleja una sociedad permisiva en la que las relaciones eróticas entre hombres no están estigmatizadas, y la figura del *muxe* es asumida como «varones homosexuales» que representan una «identidad femenina», socialmente reconocidos y valorados en la familia y en la comunidad, representando funciones propias socialmente reconocidas en las esferas relacionadas con el cuidado, incluso desempeñan puestos "de jerarquía tradicional, como mayordomos, brujos o curanderos" (2002: 149).

¹³⁰ Pues en una de las regiones significativamente indígena en México, con presencia de *huaves*, *zapotecos* y *zoques*.

obstante, podríamos apreciar que el peso de la biología o la materialidad del «sexo» sigue siendo decisivo en las lecturas de lxs investigadorxs y la consolidación de estas clasificaciones de sistemas culturales, pues al describir géneros ambivalentes, frecuentemente se parte de explicaciones basadas en el determinismo genital o dimorfismo sexual. En algunos casos, además, el análisis está condicionado por el paradigma de la matriz heteronormativa que en Occidente impulsa el deseo sexual guiando la elección del objeto sexual, según nuestros «supuestos normativos» y su coherencia con la matriz sexo-género-deseo. Nanda afirma que los primeros relatos europeos de personas con *dos-espíritus* enfatizaban su travestismo y actividad homosexual, una clara proyección de la ideología europea de género en la que la elección del compañerx sexual es central para la definición del comportamiento «apropiado» de género y en el que la homosexualidad se ve como una "inversión" de los roles de género (Nanda, 1999: 132). Por tanto, definir por ejemplo las prácticas sexuales que lxs *hijras* mantienen con hombres utilizando las categorías occidentales de homosexualidad/heterosexualidad, siguiendo la metodología que emplearon los administradores, misioneros y colonos (Cardín, 1984), es un ejercicio de etnocentrismo. Igual sería el reducir el ritual o la operación de emasculación *hijra* con la cirugía de reasignación transexual, además como reflexiona Nieto, la castración *hijra* es la expresión máxima de su "enculturación", mientras que la cirugía de reasignación sexual es la expresión máxima de la "medicalización" (Nieto en Mass, 2014). Tampoco podemos pretender crear una analogía o paralelismo que reduzca a términos propios, situados en espacios culturales específicos como el de *hijra*, *dos-espíritus* o *serrer*, etc., al de «transexual», pues éste último, además de ser una noción occidental, es cómplice de un sistema biomédico que se empeña en patologizar las identidades que desbordan la continuidad de la matriz heteronormativa sexo-género-deseo.

En Occidente hay gran interés en opinión de Nanda en que las variaciones sexo-genéricas alternativas sean leídas frecuentemente como una combinación de las categorías binarias básicas de género/sexo, o como modelos de déficit, es decir, ni masculino ni femenino, ni hombre ni mujer, sino como variantes derivadas de alguna manera de ellas (1999: 143). Como nos recuerda Nieto, identificar a los *hijras* o los *berdaches* como «transexuales» es hacer uso de un localismo globalizado con éxito, recurrir a una terminología globalizadora y apropiarse de un vocablo como el de «transexualidad» cuya pretensión es universalizante (Nieto, 2008: 105), y que además

siguiendo a Nanda y a partir de la noción de Kessler y McKenna, se creó para "aliviar la ambigüedad" (Kessler y McKenna en Nanda 1999: 138). Es decir, se creó para evitar tipos de combinaciones sexo-genéricas alternativas que incomodan a lxs occidentales al violar nuestras reglas culturales básicas de que el género es atribuido, invariante y dicotómico (Nanda, 1999: 138).

CAPITULO III. EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS POSCOLONIALES: DESDE, EN Y HACIA LA(S) FRONTERA(S)

3.1 Estudios de la/s diáspora(s)

A continuación, vamos a hacer referencia a una de las cuestiones conceptuales básicas en las que se sustenta el presente trabajo y que nos permite contextualizar y significar muchos de los procesos subjetivos que suceden en los contextos de tránsito y/o migración, los Estudios de la Diáspora. En este sentido, vamos a partir de las aportaciones de la autora Avtar Brah (2011) y algunos de sus conceptos fundamentales, que complementaremos con aportaciones postcolonialistas de Stuart Hall (1996, 2010), Homi Bhabha (2002) u otros que se irán entrelazando con las definiciones del feminismo chicano. Inicialmente, nos interesa el modelo de Brah, no tanto por centrar el concepto de *diáspora* como un marco interpretativo de análisis para reflexionar sobre las distintas modalidades (económicas, culturales y políticas) de migración, siempre históricamente situadas, sino porque su teoría sobre la *diáspora* genera una reflexión conceptual más compleja que nos proporciona claves interesantes para realizar un análisis interseccional a partir de la distinción entre subjetividad y experiencia colectiva, y desde distintas formas de concebir «la diferencia», evitando caer en cualquier tipo de esencialismo posible.

3.1.1 «Diáspora» y «espacio de diáspora»

El interés hacia las diásporas emerge en las Ciencias sociales desde principios de la década de los noventa, cuando comienzan a tomar forma los *Diaspora Studies* (Estudios de la Diáspora), ligados a nociones relativas a la globalización, los procesos migratorios y las construcciones nacionales de los Estados. No será nuestra labor abordar el concepto de *diáspora* como categoría epistemológica que centre el análisis en las experiencias colectivas deslocalizadas dentro del territorio nacional mexicano, ni tampoco contextualizar las configuraciones que emergen en las articulaciones del Estado-nación y sus relaciones con lxs ciudadanxs mediante los diferentes procesos de desterritorialización a través del tiempo, y/o a través de su análisis estructural a nivel económico, social y político.

Más bien nuestra labor se centra en abordar el concepto de *diáspora* desde el campo de los Estudios Culturales, enfocando la mirada analítica en las articulaciones subjetivas en la negociación de identidades «trans» en contextos cambiantes, de tránsito. Siempre siendo conscientes del contexto global actual en el que nos desenvolvemos, y sin perder del foco de análisis las conexiones que se producen localmente en relación a lo global. En primer lugar, centremos el concepto de «diáspora». ¿A qué nos referimos con tal denominación? En este sentido, haremos alusión a las aportaciones de Brah, quien la define como:

(...) «Genealogías» históricamente contingentes en el sentido foucaultiano, es decir, como un conjunto de tecnologías de investigación que construyen la historia de las trayectorias de diferentes diásporas, y analizan sus relaciones a través de los campos de lo social, la subjetividad y la identidad. Expongo que el concepto de diáspora ofrece una crítica a los discursos que dan por sentados ciertos orígenes inamovibles, mientras que tienen en cuenta un deseo de volver al hogar, que no es lo mismo que el deseo de una «patria».

(Brah, 2011: 211; énfasis de la autora)

Con «genealogías» en términos de Foucault, la autora recrea "un mapa conceptual que desafía la búsqueda de absolutos originarios o manifestaciones genuinas y auténticas de una identidad ya dada, estable y estática, de costumbres y tradiciones puras y prístinas o de immaculados pasados gloriosos" (ibídem. 228). La interpretación de los «orígenes» como desplazamientos históricamente constituidos evita así cualquier concepción naturalizada y esencialista (ibídem. 223). En este sentido, es conveniente reflexionar sobre

Qué significa la búsqueda de orígenes en la historia de una diáspora particular; cómo y por qué se imaginan los absolutos originarios; cómo se experimenta la materialidad de las prácticas económicas, políticas y de significado; qué nuevas posiciones de sujetos se crean y se asumen; cómo los campos particulares de poder se articulan en la construcción de jerarquías de dominación y subordinación en un contexto dado.

(ibídem. 229)

Cobran gran relevancia los postulados de Stuart Hall que, al igual que Brah, trascienden el concepto de diáspora en términos estéticos de identidad, asumiendo el término como

metáfora de una *identidad híbrida*: "las personas que pertenecen a tales culturas de hibridez han tenido que renunciar al sueño o a la ambición de redescubrir cualquier pureza cultural «perdida» o absolutismo étnico. Están irrevocablemente *traducidas*" (Hall, 2010: 398; énfasis del autor). Con el concepto *traducidas*, Hall explica que "son de forma irrevocable, el producto de varias historias y culturas entrelazadas, perteneciendo a varios «hogares» (y a ningún "hogar" en particular) a la vez" (ídem.). Se aleja así el autor de nociones imperialistas pre-establecidas que aludan a cualquier esencialismo mítico en términos de orígenes. La «identidad» en los planteamientos de Hall, al igual que lo era para Brah, no refieren a una esencia, sino a un posicionamiento (múltiple, frente a varios «otrxs»¹³¹ y no unx solo).

Debemos pensar la identidad en relación con lxs «otrx(s) narrado(s)» que desestabiliza e imposibilita cualquier cerramiento, así "la identidad es una narrativa del sí mismo, es la historia que nos contamos de nosotros mismos para saber quiénes somos" (Hall, 2010: 345), y este proceso de auto-reconocimiento está interpelado por las percepciones de lxs «otrxs». Las «identidades» entonces están compuestas por las narrativas cambiantes, que se reinventan a sí mismas. Para Hall la experiencia de la *diáspora*

está definida no por una esencia o pureza, sino por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad necesarias; por una concepción de «identidad» que vive con y a través de la diferencia, y no a pesar de ella; por la *hibridez*. Las identidades de la diáspora son aquellas que están constantemente produciéndose y reproduciéndose de nuevo a través de la transformación y la diferencia.

(Hall 2010: 359-360; énfasis del autor)

La «identidad» nunca es algo *a priori*, no es un hecho ya consumado al que las nuevas prácticas culturales se adhieren, sino que la identidad es una "producción" en proceso que nunca está completa y se constituye dentro de la representación, y no fuera de ella,

¹³¹ Brah pone el énfasis en dismantlar el presupuesto que generalmente se asume sobre la existencia de un único «Otro» dominante, y la insistencia en recrear oposiciones binarias constantes: negro/blanco, judío/gentil, árabe/judío..." (Brah, 2011: 215), pues no dejamos de caer así en "universalismos transhistóricos" (ibídem. 215). La idea de que hay «múltiples otros» se torna interesante, pues lo que está en juego no es la noción generizada de la masculinidad/feminidad, sino, por ejemplo, si esta feminidad o masculinidad está racializada, y si entran en conflicto con su sexualidad y sus creencias (ibídem. 216). Esto nos conduce a pensar que pueden ocupar a la vez posiciones de «minoría» y «mayoría», lo que supone importantes implicaciones en la formación de la subjetividad (ibídem. 220).

esta perspectiva necesariamente problematiza la misma autoridad y autenticidad que el término "identidad cultural" se atribuye (Hall 2010: 349; énfasis del autor).

Otro concepto interesante que nos presenta Brah sería el de *espacio de diáspora*, distinto al concepto de *diáspora*, pues según la autora, no solo es «habitado» por sujetos de la diáspora, sino también por aquellxs a los que se construyen y representan como «autóctonos», poniendo de relieve la mezcla de genealogías de dispersión con aquellas que «no se mueven» (Brah, 2011: 40; énfasis de la autora). El *espacio de diáspora* es propuesto entonces como el lugar de este cruce:

(...) es la interseccionalidad de diáspora, frontera, y des/localización como puente de confluencia de procesos económicos, políticos, culturales, y psíquicos. Es donde múltiples posiciones de sujeto se yuxtaponen, se cuestionan, se proclaman y se niegan (...) Aquí, la tradición se reinventa a sí misma continuamente, aunque se alaben sus orígenes en el principio de los tiempos.

(ibídem. 240)

En el *espacio de diáspora*¹³² entran en debate las barreras de inclusión y exclusión, de pertenencia y otredad, de «nosotros» y «ellos», y donde se articulan y desarticulan los ejes de diferenciación -clase, racismo, género, sexualidad, etc.- marcando y a la vez marcadas por la compleja red de poder (ibídem. 240-241). En este espacio, "se descentra la posición del sujeto del «nativo», el «inmigrante», el extraño, el no-extraño, de forma que, en esta maraña, el nativo es tan diaspórico como el diaspórico es nativo" (ibídem. 274; énfasis de la autora). El *espacio de diáspora* de Brah podría ir en concordancia con la *zona de contacto*¹³³ a la que alude De Sousa, entendida como zonas de frontera, tierras de nadie, donde las periferias o márgenes de los saberes y de las prácticas emergen (2009: 144).

¹³² El concepto de *espacio de diáspora* se basa en una noción "performativa multiaxial del poder" según Brah. Esta idea de poder sostiene que los individuos y los colectivos se posicionan simultáneamente en las relaciones sociales constituidas y representadas a través de múltiples dimensiones de diferenciación (...) el poder no habita en el campo de las macro-estructuras únicamente, sino que está profundamente implicado en lo cotidiano de la experiencia vivida (Brah, 2011: 275).

¹³³ De Sousa contextualiza este concepto como "campos sociales donde diferentes mundos de vida normativos, prácticas y conocimientos se encuentran, chocan e interactúan" (2009: 144). La *zona de contacto* siempre es el resultado de una conjunción de tiempos, ritmos y oportunidades. Si no tomamos en cuenta esto, nuestro trabajo de traducción puede convertirse en una forma de «canibalización», una forma más de imperialismo cultural, incluso aunque se asumiera como una forma de multiculturalismo (ídem. 147).

Los planteamientos anteriores, además de rehuir de esencialismos, dibujan el concepto de *diáspora* como identidades híbridas, generando la producción de nuevos sentidos y representaciones simbólicas que necesariamente descentralizan, y reinventan concepciones anteriores que enfatizaban una frontera excluyente y esencializada de la «alteridad», que encierra una comunalidad esencial, inmutable y reveladora de continuidades originarias y de un núcleo primordial y auténtico que se mantiene a través del tiempo. Al contrario, es un proceso de producción constante: la identidad no está en el pasado, esperando ser encontrada, sino en el futuro esperando ser construida (Hall 2010: 417). Es un proceso necesariamente inacabado que se reinventa a sí mismo:

(...) la identidad no es solamente una historia, una narrativa que nos autoinculcamos acerca de nosotros mismos, sino que se trata más bien de historias que cambian de acuerdo a circunstancias históricas. Y la identidad cambia de acuerdo a la forma en la que la pensamos, escuchamos y experimentamos. Lejos de venir solamente del pequeño punto de verdad que está dentro nuestro, las identidades en realidad vienen de afuera; son la manera en que somos reconocidos y luego llegan a tomar el lugar de los reconocimientos que otros nos dan. Sin los demás no hay un yo, no existe el auto-reconocimiento.

(Hall 2010: 410)

Además, tal y como nos advierte Hall, "las cuestiones de identidad siempre se tratan de representación. Se tratan de la invención de la tradición, y no simplemente de su descubrimiento. Siempre son ejercicios de la memoria selectiva y casi siempre involucran el silenciamiento de algo a fin de permitirle hablar a otra cosa" (2010: 407). Reflexiona en este sentido el autor sobre la idea de que no somos solamente una diáspora que añora un centro originario que está siempre en otro lugar, por el contrario, se refiere a ella como continuos procesos de negociación y transculturación:

El Caribe es la primera diáspora, la original y la más pura. Hoy en día, negros que han completado el viaje triangular de regreso a Gran Bretaña hablan a veces de la emergente diáspora negra británica, pero tengo que decirles que ellos y yo estamos doblemente diasporizados. Es más, esto significa que no somos solamente una diáspora viviendo en un lugar donde el centro está siempre en otro lugar, sino el quiebre con respecto a esas fuentes culturales originarias, como habiendo pasado por los traumas de la ruptura violenta.

(Hall, 2010: 408)

Simboliza así a través de la diáspora negra en Gran Bretaña la posibilidad de estar “*doblemente diasporizados*”, con este anclaje el concepto de diáspora en Hall es contrario a la manera como tradicionalmente se ha utilizado el término. Esta reflexión anterior nos conduce a otro concepto interesante a abordar: la significación del *hogar* y su alusión dentro de la lógica de la *diáspora*. ¿Estar «*doblemente diasporizado*» implica la existencia de al menos dos hogares? Una cuestión fundamental que abordaremos más adelante en un apartado específico.

3.1.2 «Frontera(s)»

En un contexto globalizado como en el que nos situamos, es posible observar cómo desde las últimas décadas del siglo anterior el concepto de *frontera(s)* ha ido (re)configurándose desde diferentes paradigmas, en una amalgama teórica que pone un especial énfasis en los procesos de hibridación, y que hoy en día caracterizamos como Literatura de la Frontera o Teoría de la Frontera que pretenden descentralizar la identidad en términos de esencia. La *frontera* podría ser caracterizada como ese espacio de cruce privilegiado para realizar nuestro trabajo de traducción, *un lugar* para muchxs a la vez que un *no lugar* para otrxs (Augé, 2000)¹³⁴, un lenguaje tendente a la confluencia e hibridación, pero también propicio a la interpretación, a la denuncia y a la resistencia.

Para Brah dentro del concepto de *diáspora* está implícita la noción de *frontera*, que es una categoría analítica al mismo tiempo que una construcción política (2011: 211) definida como:

líneas arbitrarias de división que son a la vez sociales, culturales y psíquicas;
territorios que patrullar frente a los que se construye como extraños, extranjeros,

¹³⁴ La noción de *no lugar* fue acuñada por el antropólogo francés Marc Augé, quien establece el término "por oposición al concepto sociológico de lugar asociado por Mauss y toda una tradición etnológica con el de cultura localizada en el tiempo y en el espacio" (2000: 21-22). Los *no lugares* son referidos a esos espacios productos de la sobremodernidad, que no son en sí lugares antropológicos, no integran los lugares "de memoria". El *no lugar* no existe nunca bajo una forma pura, siempre sujeto a la recomposición y a que las relaciones se reconstituyen (ibídem. 44). Por tanto, si un *lugar* puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse de tal forma, que no tiene por qué implicar una identidad, ni es concebido como histórico para muchas personas, definirá un *no lugar* (ídem.). Sin embargo, como nos recuerda el autor, "el lugar y el no lugar son más bien polaridades falsas: el primero no queda nunca completamente borrado y el segundo no se cumple nunca totalmente: son palimpsestos donde se reinscribe sin cesar el juego intrincado de la identidad y de la relación" (ibídem. 45).

los Otros; formas de demarcación donde el propio acto de prohibición inscribe la transgresión; zonas donde el miedo al otro es el miedo a uno mismo; lugares donde los reclamos de propiedad -los reclamos de «mío» «tuyo» y «suyo» son vigilados, discutidos, definidos y peleados.

(Ibíd. 229- 230; énfasis de la autora)

En relación al trabajo que nos ocupa, la Teoría de la Frontera, y específicamente el Feminismo Chicano de Gloria Anzaldúa, se convierte en un referente imprescindible. La autora genera una narrativa literaria híbrida y desafiadora, a través de su condición feminista chicana, fronteriza y lesbiana. Así, Anzaldúa (re)significa su historia desde la resistencia, en medio de dos culturas, genera una tercera, la *mestiza* (Anzaldúa, 1987). Desde diferentes marcos de entendimiento, Anzaldúa se conceptualiza a través de la asunción de no encajar en ninguna de las categorías disponibles:

La lesbiana va en contra de dos prohibiciones morales: sexualidad y homosexualidad. Siendo lesbiana y creciendo católica, adoctrinada como heterosexual, *I made the choice to be queer*¹³⁵ -para algunos esto es genéticamente inherente. Es un camino interesante que se desliza continuamente dentro y fuera de lo blanco, de lo católico, lo mexicano, lo indígena, los instintos. Dentro y fuera de mi cabeza. Conduce a la *loquería*, los locos. Es una forma de conocimiento de conocer, y de aprender, la historia de opresión de nuestra *raza*. Es una forma de equilibrar, de mitigar la dualidad.

(2012: 19; énfasis de la autora, traducción propia)

La *conciencia mestiza* de Anzaldúa es análoga a la *conciencia cyborg* de Sandoval desde el feminismo del Tercer Mundo estadounidense, que debe ser desarrollada a partir de una serie de tecnologías que, reunidas, componen la metodología de las oprimidas, una metodología que puede ofrecernos orientaciones para la supervivencia y resistencia bajo las condiciones culturales transnacionales del Primer Mundo. Esta *conciencia cyborg* opositiva ha sido también identificada mediante términos como «conciencia mestiza», «subjetividades situadas», «mujerismo» y «conciencia diferencial» (Sandoval, 2004: 83), también podría ser análoga a la *conciencia feminista* de «algo más» como aludía De Lauretis (1993: 19).

¹³⁵ *I made the choice to be queer*: Tomé la decisión de ser *queer*.

Anzaldúa caracteriza la frontera México-EE. UU como "the U.S.-Mexican border *es una herida abierta* where the Third World grates against the first and bleeds" -el Tercer Mundo se restriega contra el primero y sangra" (2012: 3; énfasis de la autora; traducción propia). Un espacio donde dos mundos dan origen a un tercero, al que denomina *a third country* (ídem). Para esta escritora, una *frontera* es una línea divisoria, un lugar indeterminado creado por el residuo emocional de un lazo no natural, es un constante estado de transición (ídem.; traducción propia). Anzaldúa trasciende el concepto de *frontera* entendido como límite geográfico-político, para reinterpretarlo como lugar ideológico de resistencia identitaria y posicionamiento político. Así, para la autora las *identidades de frontera* o *border identities* (Anzaldúa, 2012; Hernández, 2008) son un resultado híbrido reticente a cualquier esencia o purismo cultural, son aquellas que "no solo confrontan las tradiciones culturales sino a la manera misma en que se define "la tradición" (Hernández, 2008: 82), la identidad como "amasamiento" (Anzaldúa, 1987: 81).

Entonces las fronteras se recrean en su sentido metafórico: son metáforas, son barreras culturales, de clase, psicológicas, sexuales, étnicas, económicas, lingüísticas, religiosas e históricas. Fronteras que siempre están presentes, en donde dos o más culturas convergen, donde personas de distintas razas ocupan un mismo territorio, y donde emerge una nueva lengua, la *lengua mestiza*, una herramienta política empleada para significar una «identidad propia». Anzaldúa se reapropia así de la categoría raza y reflexiona sobre cómo se entrelazan los sistemas de género, raza, clase y sexualidad como categorías de poder. Genera una nueva conciencia política, que ella misma denomina *new mestiza consciousness*, y ésta es una conciencia de mujer (1987: 77), *consciousness of the Borderlands*, conciencia de las fronteras (ídem.), una subjetividad que es construida desde la resistencia feminista. La *frontera* de Anzaldúa es dibujada como un territorio de negociación continua, donde se construyen conciencias alternativas, subalternas, que se configuran desde la lucha o una guerra interior.

Desde el Feminismo Chicano, destaquemos también a Cherrie Moraga, quien incide en el mismo sentido que Alzaldúa en la importancia de reconocer cómo se articulan las distintas opresiones y el peligro de que la acción recaiga solo en el análisis:

En este país el lesbianismo es una pobreza, como ser oscura, como ser mujer, como ser simplemente pobre. El peligro radica en alinear estas opresiones. El peligro

radica en no ser capaz de reconocer la especificidad de la opresión. El peligro radica en tratar de enfrentar esta opresión en términos meramente teóricos.

(1988: 21)

Moraga reflexiona sobre su propia existencia, enfrentando ese privilegio en el que ha sido socializada, generando hacia sí misma nuevos retos y responsabilidades de entendimiento y diálogo, proyectados hacia el futuro:

(...) pues ahora me siento blanqueada y encallada; y estoy enojada por esto. Por los años en los que yo rechacé reconocer el privilegio, tanto cuando estaba en mi contra, como cuando ignorándolo, disfrutaba de él a expensas de los demás. Pero estos asuntos no están resueltos (...) Y pienso: ¿cuál puede ser mi responsabilidad hacia mis raíces?, tanto respecto a las blancas como a las oscuras, las de habla española como las de inglesa. Yo soy una mujer con un pie en ambos mundos. Rechazo la ruptura. Siento la necesidad de diálogo.

(Ibíd. 27)

La articulación del lenguaje y su proyección en la escritura se revelaban en el feminismo chicano como herramientas políticas fundamentales, una especie de *tecnologías cyborgs* que devienen en *conciencias cyborg* en términos de Haraway, pues significan una identidad propia y codifican de nuevo la comunicación y la inteligencia para subvertir el mando y el control que ha sido significado por el falogocentrismo (Haraway, 1995: 300). Hacen que los cuentos sean contados de nuevo desde el origen, pues subvierten los mitos centrales del origen de la cultura occidental, a través de la inversión y el desplazamiento de dualismos jerárquicos de las identidades naturalizadas (ídem.). Como nos señala Haraway, las reescrituras de la historia de la Malinche, madre de la raza, "bastarda" mestiza del nuevo mundo poseen un significado especial para las construcciones chicanas de la identidad (ibídem. 300-301). Así, la escritura de Moraga no ha contado, ni tampoco lo ha pretendido, la historia original, su lenguaje está conscientemente articulado, es una quimera de inglés y de español, ambas lenguas de conquistadores, representa por tanto un "monstruo quimérico" según Haraway, que no reclama una lengua original anterior a la violación, la que construye las identidades eróticas, competentes y poderosas de las mujeres de color (ibídem. 301). La soberbia literalidad de Moraga es presentada en su obra como una violación análoga a la que la

Malinche sufre por la lengua del conquistador: una violación, una producción ilegítima que permite la supervivencia (Haraway, 1995: 301).

Desde un enfoque postcolonial, resulta interesante destacar las ideas de Homi Bhabha (2002) y el concepto de *tercer espacio*, el cual pretende la «des-esencialización» de las representaciones e identidades, de lo moderno y de lo tradicional, de lo universal y de lo particular. Un concepto que nos abre la posibilidad de negociar y reinterpretar las identidades y las significaciones culturales. En la línea del feminismo chicano, el autor pretende la apertura de nuevos espacios de cuestionamiento y formación de significaciones simbólicas, donde se negocian las diferencias y se producen hibridaciones. El *tercer espacio* como espacio liminal, donde se construyen las identidades de la diferencia, que dan cabida a la expresión de la otredad: "este pasaje intersticial entre identificaciones fijas abre la posibilidad de una hibridez cultural que mantiene la diferencia sin una jerarquía supuesta o impuesta" (Bhabha, 2002: 20). Se trata de generar una perspectiva distinta de representación y análisis, que contemple el cruce y circulación de diversas formas socioculturales y de distintas temporalidades históricas en un mismo espacio social, y desde una perspectiva transnacional:

(...) el reconocimiento teórico del espacio escindido de la enunciación puede abrir el camino a la conceptualización de una cultura *internacional*, basada no en el exotismo del multiculturalismo o la *diversidad* de las culturas, sino en la inscripción y articulación de la *hibridez* de la cultura. A ese fin debemos recordar que es el «inter» (el borde cortante de la traducción y negociación, el espacio *inter-medio* [*in-between*]) el que lleva la carga del sentido de la cultura. Hace posible empezar a considerar las historias nacionales, antinacionalistas, del «pueblo». Y al explorar este Tercer Espacio podemos eludir la política de la polaridad y emerger como los otros de nosotros mismos.

(Bhabha, 2002: 59; énfasis del autor)

El *tercer espacio*, entonces, es una combinación de espacios de poder, en el que se organizan las condiciones de enunciación que ponen en entredicho la estabilidad de los símbolos de la cultura, éstos pueden ser "apropiados, traducidos, rehistorizados y vueltos a leer" (Bhabha, 2002: 58). La *frontera* de Anzaldúa podría simbolizar el *tercer espacio* de Bhabha, o también significar el *espacio de diáspora* al que aludía Brah.

Podría ser contemplado al mismo tiempo como una *zona de contacto* en términos De Sousa, o incluso como un *entre-lugar*¹³⁶ siguiendo a Costa (2002).

El *tercer espacio* es proyectado como un espacio para la hibridación, donde el foco analítico no es tanto centrar *lo híbrido*, sino analizar los *procesos de hibridación* (García, 1989). Esta concepción nos aleja de posicionamientos fijos y estáticos y nos conduce a una fluidez que tomaría formas diversas, y siguiendo a Gallego, "crea las condiciones propicias para el desarrollo de posibles (y plausibles) formulaciones alternativas del propio concepto de ser y de pertenecer " (2012: 272).

Así, las fronteras son metáforas que se despliegan como ejes articuladores fundamentales en los procesos identitarios, no solo para autoras mestizas como Anzaldúa, sino también para autoras afrodescendientes donde el mar Atlántico proyectado como una frontera de agua, también encarnaría ese *tercer espacio* bhabhiano (Gallego, 2016) que se presenta referencial en la subjetividades que conforman las conciencias de la diáspora africana¹³⁷ en lugares como España, lo que supone un ejercicio constante de navegar "entre dos aguas" (Gallego, 2016: 300).

De cualquier manera, sea cual sea la acepción, el *tercer espacio* siempre refiere a un lugar de creación, apropiación, resignificación y resistencia, donde emergen las condiciones para generar nuevas posibilidades híbridas de significado.

3.2 «Lo queer» en América Latina

3.2.1 Negociando «lo queer» desde «lo latinoamericano»

Antes de aproximarnos a situar a qué nos referimos con la noción de *diáspora queer*, es preciso traer a colación las significaciones previas de las que partimos en el entendimiento de «lo queer» en América Latina. ¿A qué nos referimos? ¿Cómo imaginarnos y enunciar «lo queer» desde un territorio tan heterogéneo y dispar como el

¹³⁶ Noción referida al espacio social vivido en situación de frontera (Costa, 2002: 57; mi traducción). Nos remite así a la aparición de algo que se hace presente en un movimiento distinto al de la articulación hegemónica (ibídem. 54; traducción propia).

¹³⁷ El trabajo de Mar Gallego (2016) genera un marco de análisis interpretativo a través de la lectura feminista de autoras afrodescendientes de géneros literarios diversos como Agnès Agboton, Mónica Carrillo, Eulalia Bernard y Fatou Diome. El trabajo de traducción que sitúa su mirada y reflexión a través de la diversidad de las obras analizadas nos proporciona elementos vertebradores para articular las conciencia(s) diaspóricas africanas como identidades híbridas en construcción de pertenencia múltiple (Gallego, 2016, 2012).

latinoamericano?¹³⁸ ¿Desde qué genealogía de pensamiento se articula «lo *queer*», pudiendo ser utilizado como herramienta sin dejar a la vez de cuestionar sus fundamentos? (Ochoa, 2011a: 70).

En las próximas líneas me gustaría proponer una relación sobre cómo emergen y se articulan los discursos y metodologías de «lo *queer*» que han ido desarrollándose en América Latina en los últimos años. Una manera de (re)conceptualizar un conjunto de significados y significantes que no pueden ser simplificados en la teoría *queer* consumida en Occidente, o encasillados en modelos etnocéntricos importados desde el Norte, y nos muestran una apertura que genera un sinfín de posibilidades que, articuladas desde la hibridez, habitan un espacio simbólico, epistémico y metodológico diferente.

El término *queer*¹³⁹ emerge en la década de los 90 en EE.UU, en un contexto de reivindicación en contra de la violencia dirigida hacia la comunidad gay y lesbiana. La apropiación por parte de activistas de estos grupos buscaba subvertir las políticas de asimilación, al mismo tiempo que intentaba movilizar a una población que experimentaba conjuntamente el rechazo, y se identificaba como *queer* (Viteri, 2008: 95). Como teoría, abordada desde planteamientos postestructuralistas, se configura como una epistemología crítica producto de la academia, y de algún modo, distanciándose de los movimientos sociales. Destacan como impulsorxs Judith Butler¹⁴⁰

¹³⁸ Siendo conscientes de que «lo *queer*» desde Latinoamérica supone necesariamente grandes complejidades y fisuras que desmontan la idea de una unidad esencial imposible. A pesar de que no es nuestra tarea aquí, sería interesante en futuras investigaciones explorar teórica y metodológicamente las formas de enunciar «lo *queer*» en los diferentes espacios geopolíticos y culturales latinoamericanos y su articulación con el poder. ¿Se tiende a establecer jerarquías desde los diferentes espacios regionales y sus centros de conocimiento, o se reproducen desequilibrios de poder o lógicas hegemónicas dentro de los centros de cultura del Sur Global?

¹³⁹ Traducido como lo "raro" o lo "anómalo", lo "anticonvencional" (Butler, 2002: 183; énfasis del autxr). Históricamente, era un insulto dirigido fundamentalmente a las personas homosexuales y disidentes sexuales. Operaba como una práctica lingüística cuyo propósito era avergonzar al sujeto que nombra o producir un sujeto a través de esa interpelación humillante, y adquiere su fuerza precisamente de la invocación repetida vinculándola con la acusación, la patologización y el insulto (ibídem. 318) hasta que lxs academicxs señalados en el tema y, concretamente Teresa De Lauretis, lo conceptualizaron como teoría.

¹⁴⁰ Fundamentalmente con su obra ya mencionada anteriormente *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* publicada en 1990, y su versión en español: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* publicada en el año 2007.

y Eve Kosofsky Sedgwick¹⁴¹, pero no podemos dejar de hacer mención a los trabajos de Judith Jack Halberstam, Michael Warner, Donna Haraway, Paul B. Preciado, entre otros, siendo Teresa de Lauretis quien acuñó el término en una conferencia organizada en la Universidad de California en el año 1990.

Desde el Norte, su crítica se dirige al cuestionamiento ontológico del sexo, el género y de la sexualidad, así como hacia la desestabilización y apertura de categorías identitarias a partir del confrontamiento del sistema heteronormativo, y a través de la asunción del sexo-género como ficciones culturales. En el Sur, el término *queer* llegó a América Latina a mediados de los 90, más como una reflexión académica que como una necesidad discursiva (Mogrovejo, 2011: 236), y adquirió diferentes significaciones a partir de un cierto rechazo a su categorización monolítica, por ser percibida como "anglosajona" (Viteri *et al.*, 2011, 2014; La Fountain-Stokes, 2004). ¿Pero qué estamos movilizand o en el discurso, cuando situamos a las diásporas dentro del entendimiento de «lo *queer* latinoamericano»? ¿Puede un concepto y un discurso como «lo *queer*» enunciado desde el Sur Global, ser re-significado y tomar distancia de los fundamentos anglosajones que le dieron forma, evitando reproducir nuevas y viejas inercias tendentes a colonizar y reproducir un sentido de «lo *queer*» que ensambla perfectamente en el engranaje del sistema neoliberal occidental? Y teniendo siempre en cuenta, que hasta «lo subversivo» tiene un valor de marcado (Butler, 2007: 26).

¿Cómo encajar en este sentido la cuestión de la traducción cultural? (Butler, 2007, 2009; Spivak, 2008; Sabsay, 2014; Viteri, 2008, 2011). ¿O es acaso «lo *queer*» o «lo *cuir*» latinoamericano una enunciación potencialmente diferente que no parte necesariamente del discurso generado y consumido en el Norte? Algunosxs autorxs apuntan a cómo en América Latina ya existía antes de ser teorizado desde el Norte. Varias son las voces que emergen para centrar la discusión de «lo *queer*» desde una epistemología local/regional latinoamericana, entendiendo lo regional no solo como geografía sino como posición de producción de conocimientos (Viteri *et al.*, 2011: 47):

Quizás en América Latina las temáticas raciales ya eran potencialmente queer (por ser percibidas como mixtas o no «puras» racialmente, al entrar en un ejercicio de cuestionar la pureza). El hacer queer, en este sentido híbrido-racial, es revertir el orden social de blanquitud como eje, el cual muchas veces ha neutralizado la

¹⁴¹ Especialmente en sus obras *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*, publicada en 1985 y *Epistemology of the Closet* (1991).

blanquitud simbólica de lo «gay» y la ha hecho homonormativa; lo queer intenta complejizar la relación género-sexualidad-raza-clase para repensar los sujetos sociales más allá de su ubicación periférica en la teorización y como actores que activamente reconfiguran tal relación a través de una multiplicidad de identidades sociales.

(Serrano, *et al.*, 2014: 189; énfasis de lxs autorxs)

Como nos recuerda la antropóloga Amelia Viteri, las categorías *queer* y «latinx» no son fijas y estables, sino que están en constante reinvencción de acuerdo a las distintas maneras existentes de construir, vivir y entender la sexualidad y etnicidad (Viteri, 2008: 91). Juana María Rodríguez, en su libro *Queer Latinidad*, proyecta un uso crítico, creativo y reivindicativo de «lo *queer*» desde la latinidad. A través de una perspectiva des-esencialista, la autora considera que el concepto *queer* no es simplemente un término genérico que englobe la disidencia; lesbianas, bisexuales, hombres homosexuales, personas con *doble espíritu* y transexuales; es un desafío para las construcciones de la heteronormatividad, pues crea una oportunidad para cuestionar los sistemas de categorización que han servido para definir la sexualidad (Rodríguez, 2003: 24; traducción propia). Rodríguez prefiere trascender la traducción de *queer*, y utiliza las nociones de *divas*, *atrevidas*, y *entendidas*¹⁴² para dirigirse a la comunidad *queer*, pues según la autora, éstas "son palabras llenas de cariño, que uso para el «queer»" (ibídem. 23-24; mi traducción) y, aunque tienen un género en femenino, están disponibles para quien se atreva a ocuparlas (ibídem. 24). Para la autora estas «identidades» son "ricas y reales" y resuenan con una actitud que va más allá de la práctica o la identidad sexual en el ámbito de una pasión politizada por la liberación y el empoderamiento (ídem.; traducción propia). La autora sitúa además un lenguaje culturalmente específico que rodea a «lo *queer*», un lenguaje "periférico" de algún modo, extraño a las normas lingüísticas dominantes, pues estos términos como los que plantea, no tratan de un discurso de "nación o sangre" sino que tratan sobre el lenguaje de "barrios y bares" (ídem.).

¹⁴² Las *Divas* son una respiración, un silbido, una erupción de lo divino, una forma de estar en el mundo, de reclamar poder como movimiento, miradas, voz, cuerpo y estilo. Las *Atrevidas* son aquellas que cumplen el deseo, desafían las suposiciones que el mundo nos ha dado, mientras que las *Entendidas* comparten un conocimiento y comprenden la importancia y los matices de los espacios subalternos *queer* (Rodríguez, 2003: 24; traducción propia).

«Lo *queer*» implica un cuestionamiento continuo de las categorías y sus definiciones, abrir espacios para la enunciación de nuevos significados, y moverse a través de espacios de comprensión y disensión, como alude Rodríguez, trabajar a través de la práctica crítica de "rechazar la explicación", esto es precisamente lo que implica la *queeridad* (*queerness*) (ídem.). En esta continua transgresión e inconformismo incesante, la autora no olvida la importancia del "eje racial" o la etnicidad al considerar cómo la *latinidad* nos define una experiencia geopolítica particular, pero también contiene las complejidades y contradicciones de la inmigración, el (neo)colonialismo, la raza, el color, el estatus legal, la clase, la nación, el idioma y la política de localización (ibídem. 9-10; mi traducción). En este sentido, resulta útil echar la vista atrás y contemplar cómo en América Latina y, específicamente en México, «lo *queer*» ya había emergido de algún modo en la década de los 80 con la semilla de Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval y Cherrie Moraga, entre otras chicanas fundamentales, que manifestaron la importancia de la simultaneidad de la opresión a través de un discurso híbrido y desestabilizador que nutrió posteriores trabajos y discursos feministas desde las teorías de la interseccionalidad. La figura de Anzaldúa se tornó fundamental a través de su devenir de «feminista chicana, fronteriza y lesbiana» que, como ya mencionamos con anterioridad, forjó una historia de intransigencia que le llevó a reinventarse a sí misma. Habiendo crecido católica y socializada desde marcos heterosexuales, eligió trasgredir las normas, fugarse de los estereotipos¹⁴³. Una transgresión que le permitió deslizarse progresivamente en los márgenes, márgenes híbridos, dentro y fuera de lo blanco, de lo católico, lo mexicano, lo indígena. Así, las reflexiones desde su feminismo chicano han sido esenciales para poner sobre la mesa lo que se ha venido a denominar con posterioridad *queer of color critique* (la crítica *queer* de color) (Ferguson, 2004). Propuestas intelectuales que desde la *disidentificación* (Muñoz, 1999) refieren a cómo los sujetos racializados y sexualizados negocian su subjetividad, convergiendo de forma paralela la apropiación y la negación de la cultura hegemónica, encontrando una "tercera vía, entre la identificación y la contraidentificación" (La Fountain-Stokes, 2014a: 371-372). La *disidentificación* es, por tanto, una posible salida a ambas; el tercer modo de tratar con la ideología dominante, pues no la pretende asimilar, ni tampoco rechazar, más bien, es una estrategia que trabaja *encima, con, y en contra* (Muñoz,

¹⁴³ Anzaldúa (2012) se rebela contra aquellos arquetipos femeninos de los que disponen las mujeres latinas, como por ejemplo la *Malinche*, la *Virgen de Guadalupe* y la *Llorona*, estereotipos que constriñen y encierran a las mujeres, sostenidas por la tradición cultural mexicana.

1999: 11; énfasis propio), un proceso que recicla y repiensa los significados culturales codificados, a través de revolver y reconstruir estos códigos dominantes (ibídem. 31).

Algunas propuestas teóricas y analíticas de autorxs que parten de la complejidad y la hibridez del contexto latinoamericano se acercan a esta idea desde «el resentimiento» (Falconi *et al.*, 2014). «Re-sentir» o volver a sentir de otro modo diferente sería no solo posible, sino necesario, y para ello, necesitamos experimentar y provocar cierto resentimiento, dolor e incluso enojo e implicar a ambos circuitos académicos: el queer y el latinoamericanista (ídem.). «Lo *queer*» entonces implicaría un ejercicio de descodificación, vendría a evidenciar cómo todas las categorías de identidad están cargadas por legados que deben ser interrogados, así como transformados a través de la circulación dentro de circuitos específicos, desiguales, locales, regionales, nacionales y transnacionales. Transformaciones que no pueden entenderse en modelos progresivos, unilineales y eurocéntricos (Luibhéid, 2008: 170; mi traducción).

3.2.2 «Lo *queer*» como pedagogía de la transgresión subjetiva y política.

«Lo *queer*», enunciado desde la latinoamericanidad, ha sido interpretado desde diferentes ámbitos sociales: la política, el activismo, la academia, el mundo de las artes, etc., y ha ido adquiriendo matices metodológicos diversos. Sin embargo, desde cualquier articulación, nunca ha dejado de irrumpir como un lugar para la disidencia, para una enunciación diferente y diferenciadora que pretende descentrar las lógicas normativas que envuelven los paradigmas del género, la sexualidad y la raza. Interviene de diferentes formas, en función de quién lo anuncie, el contexto desde donde se anuncie y de las audiencias a las que se dirija, por tanto, adquiere funciones diferentes:

-como des-identidad o identidad «antiidentitaria» (Sabsay, 2014: 54), como una «suerte de des-identidad» o «conjunción de devenires» que rebase las políticas de identidad. Lo que implica necesariamente un *desterritorialización* de la heterosexualidad que afecta al espacio corporal y supone una resistencia a los procesos de llegar a ser "normal" (Preciado, 2003: 161; énfasis del autxr). Que posibilite al mismo tiempo los "agenciamientos colectivos" de esos "sujetos sin centro" (Arboleda, 2011: 117). Nos referiríamos en este aspecto a un significante anti-normativo o una categoría social producida a través de la interseccionalidad de identidades, prácticas e instituciones (Manalansan, 2006: 225). En este

sentido, confronta y trasciende lo LGBTIQ, los *Gay and Lesbian Studies*. Mientras que algunxs autorxs señalan como necesario su uso en primera persona, como auto-denominación para su potencial subversivo, otrxs abogan por un agenciamiento global.

-como marco analítico postcolonial, o marco teórico y de producción «fronteriza» (Anzaldúa, 1987; La Fountain-Stokes, 2004) de conocimientos. Desde este sentido, puede ser producido como una *metodología queer* (Halberstam, 1998), desde un *abordaje etnográfico queer* (List, 2009; Viteri *et al.*, 2011), como una *etnografía queer y diaspórica* (Ochoa, 2011b), o incluso como una *autoetnografía* (Vidal-Ortiz, 2004).

-como una herramienta de acción-intervención con proyección política, en este sentido se asume «lo *queer*» como un conjunto de acciones que anulan al sujeto o no requiere de él (Jakobsen en Mogrovejo, 2011: 234), compuesto por actos desestabilizadores y prácticas transgresivas o liminales que impulsen agendas de cambio social diferentes (Serrano, *et al.*, 2014) y que redefinen la relación establecida con la familia, la nación o la ciudadanía (ídem. 2011: 48), incluso desde la «heterosexualidad». Como reflexiona Paul B Preciado, el feminismo y los movimientos *queer* se convierten en auténticos laboratorios de las revoluciones sociales y políticas por venir, auténticas contra-biotánato-políticas, capaces de inventar formas de resistencia a la violencia de la norma y de redefinir las condiciones de supervivencia de la multiplicidad (2009: 26). Se trataría entonces de generar metodologías de interpretación, confrontación y cambio que sumen y que no agoten la diversidad, cuyo objetivo es pensar «lo *queer*» tomando conciencia de los roles y las posiciones que ocupan todos y cada uno de los planteamientos que se asumen como hegemónicos, dentro y fuera de los marcos normativos de la heteronormatividad y de la homonormatividad. ¿Y en este sentido cabría preguntarnos, hacia qué sentido o sentidos ha de dirigirse esa transformación social? ¿Qué contemplan esas agendas y a qué sujeto(s) representan? ¿Puede o debe no haber sujeto? ¿Desde dónde imaginar el sujeto político? Desde la importancia o no de la representación política, ¿cómo construirlo sin dejar atrás o excluyendo a quienes no cumplan las exigencias normativas tácticas para ser considerado sujeto? (Butler, 2007: 53). Por último, sería interesante preguntarnos ¿bajo qué

estructuras estamos pensando, reproduciendo y haciendo legible al sujeto? ¿Bajo los parámetros de una «ciudadanía sexual» que, como nos recuerda Sabsay (2014), está configurada dentro del marco del liberalismo político y el modelo democrático liberal? No es tarea fácil no reproducir las categorías y la lógica que envuelve al sujeto del liberalismo a nivel teórico y metodológico, en los reclamos y en los trabajos colectivos, aunque se parta desde la conciencia más arraigada de «lo *queer*». De cualquier forma, como nos detalla Norma Mogrovejo, sigue surgiendo en América Latina una "crítica al sujeto transformador"; necesitamos problematizar de algún modo la falta de acción de los gobiernos, los feminicidios, y la participación de redes internacionales en la trata de mujeres, órganos y drogas, porque «las mujeres», aquellas que son referidas por el posmodernismo neoliberal como no existentes/inexistentes, siguen muriendo entre la guerra de un estado fallido y el narco (Mogrovejo, 2011: 245). Así mismo, considera que en un contexto como el latinoamericano con problemas que persisten tales como el autoritarismo, democracias al servicio de los mercados y el capital financiero o la impunidad, la eliminación de las propuestas alternativas de izquierda mediante la neutralización, la no-identidad, la inexistencia del sujeto o la performatividad como actos revolucionarios, significa perder de vista la capacidad de reconfiguración del mercado para reafirmar la opresión y explotación (ibídem. 246). Pensar en clave *queer* en el contexto latinoamericano, por tanto, puede correr el riesgo de traducirse en cómo neutralizar los problemas de clase, sexo y raza (Mogrovejo, 2011: 246). Y haciéndose eco de las reflexiones De Lauretis, la política *queer* necesita un tipo de traducción desde la teoría o la filosofía a la acción concreta de la política, porque hasta entonces es una teoría en niveles de especulación (De Lauretis en Mogrovejo 2011: 236). Algunxs autorxs como el académico uruguayo Paulo Ravecca apuntan a cómo la teoría *queer* puede contribuir al proyecto de la izquierda en América Latina en su tarea de analizar los legados coloniales, desplazar las "economías de la violencia" y las relaciones de poder que hay inmersas en ellas, poniendo el acento en las mediaciones del lenguaje que nos representan y de algún modo nos constriñen (Ravecca, 2010: 3-4). Pero la teoría *queer* por sí sola es insuficiente, y precisa de otros enfoques teóricos para que la "tensen" y no devenga en una herramienta de dominación colonial o una lógica producto de la elite academicista que "nada tiene que ver con la vida de la gente"

(ibídem. 2). Es interesante reflexionar sobre estas cuestiones, y aunque tengamos claro cuál es nuestro posicionamiento teórico-político, no es fácil poder reproducirlo en todas las circunstancias o generar el impacto que esperamos. Pues la dependencia institucional o de recursos y presupuestos externos para hacer factible nuestra capacidad de acción, como organización social, ONGs, incluso como academia, se presenta como un obstáculo, y en muchas circunstancias nos dejamos arrastrar por muchas de las mismas lógicas que queremos deslegitimar y que asientan un modelo de convivencia cuestionable.

-Para finalizar este conglomerado de articulaciones, evocamos a «lo *queer*» como una filosofía que reivindica la importancia social del amor (Arboleda, 2011). En este sentido, el crítico analiza cómo algunos autores latinoamericanos¹⁴⁴ recrean el amor como eje que estructura y otorga el sentido a muchas de sus experiencias, convirtiéndose así en una herramienta en contra de diversas instancias de opresión genérica, racial y de clase (2011: 121); aunque a veces se muestre como paralizante, inmovilizador, es al mismo tiempo el impulso y el refuerzo motivador de cualquier *devenir* (ibídem. 118).

En resumen, «lo *queer*» desde el contexto latinoamericano, ya funcione como categoría de des-identidad, marco teórico de conocimiento, como herramienta de transformación política o como metodología de intervención social, cobra su sentido desde una *pedagogía de la transgresión* que todos los enunciados, funciones y significados que son movilizados parecen compartir, una forma de aproximarse a la cotidianidad y confrontarla.

Si bien es cierto que concebir y proyectar «lo *queer*» desde las políticas de la representación y el anti-asimilacionismo identitario, así como su dimensión metodológica y política a nivel teórico, es un punto de partida epistemológicamente necesario pero no suficiente, o no debiera quedarse ahí. No se trata de invertir tantos esfuerzos en especular teóricamente dónde situar al sujeto y su agencia, así como discutir si es una cuestión individual o colectiva, o si la subversión requerida para la transformación social pasaría por un desplazamiento de las normas a través de procesos performativos en clave butleriana, o si finalmente resulta ser una cuestión paródica y no tanto política que desemboca en un *quietismo peligroso* (Nussbaum, 1999: 10).

¹⁴⁴ Como Néstor Perlongher, Pedro Lemebel y Reinaldo Arenas.

Resultaría más pragmático, si no real, además de definir o evidenciar teóricamente a aquellos sujetos des-descentrados que habitan en los márgenes de los marcos normativos, enfrentar necesariamente la coyuntura neocapitalista que nos atraviesa armándonos de «lo *queer*» como arma de confrontación, y en la línea de Mogrovejo, aunque haya que seguir incidiendo en la "crítica al sujeto transformador" (2011: 245), necesitamos problematizar y enfrentar el mundo o mundo(s) que vivimos. En este sentido, cualquier posibilidad de acción puede ser contemplada como escenarios emancipadores, pues desde esta perspectiva «lo *queer*» es gratamente transversal, podríamos hablar entonces en términos de posibilidades y *potencialidades queer* (Serrano, *et al.*, 2014). Además, desde este entendimiento, no sería necesario un sujeto definido con anterioridad, puede que ni siquiera sea necesario un sujeto, o también podría incluir a cualquier sujeto, pues podemos encontrar *potencialidades queer* desde la heterosexualidad no hegemónica, al igual que también se producen procesos regulatorios desde la experiencia de la comunidad gay (Serrano, *et al.*, 2014: 187). Se puede incidir desde una *heterosexualidad fuera del armario* que no niega la heterosexualidad, pero redefine críticamente la ideología o el imaginario heterosexual (Althaus-Reid, 2008b: 66).

Hemos de ser conscientes de forma paralela que, en el empeño analítico de captar los significados diferenciadores que asume «lo *queer*» en el contexto latinoamericano y aproximarnos a conceptualizar su dimensión teórico-práctica, está implícita la posibilidad de caer en premisas reduccionistas que condenen el concepto, y la complejidad del «Sur Global» quede reducida a una visión reificada de América Latina (Sabsay, 2014) o de «lo *queer*» latinoamericano.

Por último, para finalizar este apartado, hay otra cuestión importante que no podemos obviar y que ya ha sido advertida por varios críticxs: cómo encajar la cuestión de la traducción cultural (Butler, 2004; Spivak, 2008; Sabsay 2014; Viteri, 2008, 2011). Y es que todo intento de buscar un significado particular o reflexionar en torno a conceptos o campo de dominio específico, como por ejemplo la sexualidad, el sexo o el género, implica un tipo de traducción cultural que le otorgue un sentido. La traducción supone reconocer que los campos del género y las sexualidades encuentran su sentido en las fronteras simbólicas y materiales (geopolíticas, raciales y sexuales) que envuelven la traducción (Viteri, 2008, 2011). Podemos intentar construir otras categorías más inclusivas, o reinvertirlas, o quizás buscar otras lógicas de experimentar la diversidad,

pero, como señala Leticia Sabsay (2014), no estamos exentxs de caer en toda una "epistemología sexual" que puede convertir esas categorías en legibles o traducibles (2014: 52), y consecuentemente, acabamos legitimando y anunciando como universal el tipo de conocimiento que queríamos trascender con la categoría.

3.2.3 «Lo trans» y «lo latinoamericano».

Se considera conveniente introducir en este apartado la noción de *translatina/o*¹⁴⁵ (Ochoa, 2010; La Fountain-Stokes, 2014b), pues resulta importante en el análisis al referir a aquellxs personas «transgénero, transexual y travestis» en geografías de habla hispana de América Latina y otros contextos internacionales. Su composición incluye el prefijo *trans-* referido en dos sentidos: por un lado, al desplazamiento geográfico, podría representar a una persona de ascendencia latinoamericana que vive en otro lugar, como también es usado para indicar a personas que podrían haber migrado o cuyas historias familiares podrían incluir la migración y que podrían tener conexiones transnacionales (La Fountain-Stokes, 2014b: 237). Y, por otro lado, pone de manifiesto la identidad y expresión de género de la persona. Por último, el nombre *latina/o* es empleado en este sentido como un marcador étnico o racial (ídem.).

En esta línea, Ochoa propone el término *comunidad translatina/o*¹⁴⁶ como una composición de diferentes formas de género, *embodiment* (corporización) y relaciones de poder (2010: 230; énfasis y traducción propia). Sin embargo, advierte que las condiciones de visibilidad de la *comunidad translatina/o* son diferentes en Estados Unidos y en otros contextos latinoamericanos, debido a las diferencias en la configuración y regulación del espacio público y urbano y la prevalencia de formas de homo y transfobia. A esto hay que añadir que las condiciones de visibilidad o inteligibilidad para las FTM trans latinos son diferentes a las MTF¹⁴⁷ en cualquier contexto (ibídem. 236), y protesta por la práctica dominante de marginar a los latinos transgéneros de mujeres a hombres (FTM) (La Fountain-Stokes, 2014b: 238). Otra

¹⁴⁵ *Translatina* además puede usarse en Estados Unidos para nombrar grupos de apoyo comunitario como *El/La para Translatinas*, un grupo de apoyo social y de prevención del SIDA para mujeres trans latinas ubicadas en el Distrito de San Francisco. El nombre de este grupo juega con el pronombre femenino singular en tercera persona estándar en el idioma español y puede leerse de muchas maneras (La Fountain-Stokes, 2014b: 238).

¹⁴⁶ A través de trabajar con la comunidad *translatina* de San Francisco y su experiencia particular.

¹⁴⁷ FTM: *Female-to-Male*, transición de género de mujer a hombre, y MTF: *Male-to-Female*, transición de hombre a mujer.

propuesta es la de Vek Lewis, con su noción de *translatinidad* para aludir a un tipo latinoamericano que atraviesa las fronteras nacionales y la memoria del celuloide, teñida con las connotaciones de una feminidad fálica con inscripciones coloniales, en donde la transexualidad del ejecutante se posiciona para representar (Lewis en La Fountain-Stokes, 2014b: 238). De cualquier manera, muchxs autorxs diferencian en torno a las realidades *translatina/o(s)* como realidades situadas o categorías de análisis externas¹⁴⁸ (Lewis 2006, Ochoa 2010, La Fountain-Stokes, 2014b), que corren el riesgo de reproducir "formas abyectas" al describir a los sujetos (Lewis, 2006: 2; énfasis propio). Podríamos asumir entonces que el término *translatina* o no coincide, o no es representativo de toda la población trans y latina, pues puede ser yuxtapuesto a términos vernáculos latinoamericanos explorados por otros (Ochoa en La Fountain-Stokes, 2014b: 238). Varios ejemplos emblemáticos han sido analizados desde esta perspectiva, como aquellos realizados por antropólogos/as nórdicos/as como el de Annick Prieur en México y Don Kulick en Brasil¹⁴⁹, que sirven como ejemplo para ilustrar las posibilidades y limitaciones de la investigación sociológica en este campo (Lewis, 2006: 2).

Ambas etnografías se centran en la configuración de «lo trans». En el trabajo de Kulick toma forma con las denominadas *viados* y *bichas*. *Bicha* es una construcción gramaticalmente femenina (Kulick, 1998: 216) y puede referirse a aquellas personas que se perciben como «homosexuales» con una proyección femenina y que adquieren necesariamente un rol sexual pasivo. No pretenden transgredir el sistema de género, y buscan construir su feminidad sin renunciar a poseer un pene, por lo que, en ningún caso, pretenden modificar sus genitales a través de la cirugía, pero sí generan transformaciones corporales a través de la utilización de hormonas o silicona industriales.

Según los códigos patriarcales, los *homens* (hombres), para que sean «hombres reales», tienen que ser «activos», y si en los intercambios sexuales se dejan penetrar - «*give their*

¹⁴⁸ Un debate muy arraigado en las Ciencias sociales en referencia a las condiciones de producción y la relación con el «objeto de estudio» del que ya hemos hecho mención en la metodología sobre hasta qué punto lxs investigadorxs pueden pretender «dar voz» o representar de manera fiel a los sujetos sin caer en pretensiones reificadas o exotizadas de los mismos. Es una ficción pretender reflejar la realidad de los sujetos, pues el análisis siempre estará mediado por los códigos del investigadrx y sus referencias previas de socialización, aunque siempre es pertinente cuestionarnos y ser conscientes de nuestras limitaciones y pretensiones, así como de someterlas a análisis.

¹⁴⁹ En 1998 aparecieron *Mema's House, Mexico City: On Transvestites, Queens, and Machos* de Annick Prieur y *Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes* de Don Kulick.

ass» (dan su culo)-, se convertirían en *viados*, perderían su masculinidad y dejarían de ser "hombres reales" (ibídem. 122). Tanto en el trabajo de Kulick como en el de Prieur¹⁵⁰, la identificación de género pasaría por la adscripción a un rol determinado en el sistema binario «activo/pasivo» o «penetrador/ penetrado». En la etnografía de Prieur las *jotas*¹⁵¹, en una línea parecida a las *bichas*, representan una comunidad que se identifica como "hombres femeninos" con una preferencia homosexual y que utilizan el término como una autoenunciación, para denominarse a sí mismos (Prieur, 1998: 65). Así, las *jotas* buscan parejas masculinas a las que denominan *mayates* en el contexto mexicano y que necesariamente ejercen el rol activo para proyectar de cara a los «otros» su masculinidad. Como afirma Prieur, ningún *mayate* admitiría ser penetrado, ser pasivo significa ser homosexual, no ser hombre, y si ha ocurrido, debe permanecer oculto, pero a muchos les gustan los "viajes de ida y vuelta" (Ibídem. 246-247), lo que podría representar un *mayate volteado* que es activo y pasivo indistintamente (González Pérez, 2003: 97).

La categorización de Prieur en base a la construcción de la feminidad de las *jotas* y *vestidas* concede un peso notable a la diferencia sexual, a los factores biológicos y psicológicos arraigados en su lectura constructivista dentro de un mundo frecuentemente dicotómico, pretendiendo incidir en cómo se construye el *habitus* en base a las condiciones materiales y objetivas. Su interpretación a través de Bourdieu puede presentarse como una resistencia a la *violencia simbólica*, pero según Lewis (2006), esta interpretación puede ser problemática, ya que muestra una tendencia a explicar la *jota* o el *travesti* como resultado de la sumisión (2006: 5). Además, la articulación que realiza la autora en torno a la construcción de la feminidad con la clase social le lleva a caer en análisis muy estereotipados, por ejemplo, cuando establece un *continuum* en base a la homosexualidad, identificando como "menos femenina" (Prieur, 1998: 19-20), a aquellos gays de clase media, a diferencia de las *jotas* de Neza, a quienes les atribuye un comportamiento "más afeminado" y una actitud más extravagante, lo que puede conducir a una generalización y a la reificación de ciertas

¹⁵⁰ Por la relevancia contextual nos vamos a centrar en el trabajo etnográfico de Prieur en la mítica *Casa de la Mema*, ubicada en Nezahualcóyotl o Ciudad Neza, situada en el Estado de México, una etnografía sobre las representaciones del género y la configuración subjetiva de las *jotas* y las *vestidas*. Un lugar que funciona como un santuario para la colección de jóvenes homosexuales variantes de género y *vestidas*, que viven de otra manera y ejercen la libertad de fumar marihuana, beber, llevar a casa a los hombres como novios o clientes y, en general, ser ellos mismos (Lewis, 2006: 4).

¹⁵¹ Las *vestidas* ocasionalmente actúan «identidades femeninas» y se visten como mujeres recreando una «apariencia femenina».

ideas sobre "homosexuales afeminados" y *travestis* (Lewis, 2006: 6; énfasis propio). Esto también significa caer en cierto reduccionismo, al considerar que puede establecer una construcción de la feminidad de las *jotas* solo teniendo en cuenta cómo se relacionan eróticamente, sin indagar en otras esferas relacionales (ibídem. 5).

En otro sentido, el anteponer e inconscientemente privilegiar sus propios marcos conceptuales puede conducirle a ciertos análisis etnocentristas, sustentados en análisis biomédicos y con cierto tinte moralista, al establecer una correlación entre el comportamiento de las *jotas* y el consumo de drogas, al sugerir que las *jotas* son agresivas, nerviosas, siempre están a la defensiva y pueden llegar a ser perversas, aunque descarta "desórdenes psicológicos serios" (Prieur, 1998: 160). Esta forma de abordar el análisis le lleva a utilizar sin quererlo una terminología que repite el encuadre cultural y médico-legal masivo de sus sujetos como criminales (Lewis, 2006: 5).

Muy diferente a esta concepción sería el estudio etnográfico de Cesar Octavio González Pérez en Colima, México, el cual genera una construcción de la identidad *gay travesti*¹⁵² como vulnerable al estigma (González Pérez, 2003:159). Emplea para ello el interaccionismo simbólico de Erving Goffman al analizar la reivindicación y negociación del «yo» en las identidades *gay travesti* en torno al estigma y en los diferentes contextos siempre articulados con las relaciones de poder. El estigma es caracterizado en términos de Goffman como atributos y categorías relacionales, esto se traduce en que las identidades no son estatus fijos, sino que son contextuales, permiten a las personas posicionarse estratégicamente en el mundo, pues un atributo es desacreditado o no, según el contexto, y dependiendo de los ejes espacio-temporales (ibídem. 160). De ese modo, se desmitifica la percepción común de las travestis como ofensiva y agresiva, situándose como una táctica para corregir los desequilibrios de poder y desactivar situaciones adversas y nunca como una faceta innata (Lewis, 2006: 6). Según el autor, "una identidad vulnerable al estigma está marcada por sus entradas y salidas al mundo legítimo, en ocasiones, se exalta, en otras, se niega; al igual que la identidad del indio o del negro, la del *gay travesti* no ocupa una posición fija" (González Pérez, 2003: 156; énfasis propio). En este sentido, niega ver las «identidades homosexuales o trans» como entes fijos, pues se corre el riesgo de generar figuras

¹⁵² Categoría de análisis que emplea para referirse tanto a los *travestis* como a las *vestidas*, jugando analíticamente con ambas (González Pérez, 2003: 159), considerando las identidades como fluidas y adaptativas y tomando en cuenta una autodenominación de homosexual en femenino (Lewis, 2006: 7).

míticas, y pone como ejemplo el entendimiento del *mayate*, como activo, fuerte y macho, mientras que a los afeminados como gays pasivos en búsqueda de un *mayate* (ibídem. 156).

La propuesta metodológica de Marcia Ochoa (2011b) desde una *etnografía queer* es también muy significativa para el trabajo que nos ocupa, en su entendimiento de *la pasarela* como una plataforma para la proyección performativa, un mecanismo de ingreso, donde las mujeres transformistas en Venezuela construyen su feminidad en la escena pública y les otorga cierta legibilidad social, al ser reconocidas como mujeres glamurosas (Ochoa, 2011b: 138) desde la mirada de «lxs Otrxs». Se muestra relevante esta mirada etnográfica de Ochoa porque resalta la importancia de la gestión del cuerpo en contextos performativos, en tanto que los usos del cuerpo conducen a "gesticular posicionalidades *queer*, al ubicar a las transformistas como mujeres, demostrando su performance como trabajadoras del comercio sexual que toman riesgos y retan a sus audiencias" (Viteri *et al*, 2011: 58). En este sentido, el trabajo de Josefina Fernández (2004)¹⁵³ en Argentina en su intento de reflejar los procesos en la construcción de las identidades *travesti*¹⁵⁴, refiere a *la calle* como ese lugar que presenta a la *travestí* como «mujer», pudiendo allí ejercer libremente el género, pues en la casa sólo le queda ser un varón disfrazado (Fernández, 2004: 97; énfasis propio). *La calle* es el espacio donde desarrollan el trabajo sexual y su consideración va mas allá de representar una fuente de ingresos económicos, pues según Fernández, el espacio prostibular puede ser percibido como fuente de poder y de autoestima (ibídem. 98). Además, se presenta como el único espacio "permitido" para actuar el género elegido para el resto de sus vidas como consecuencia de la exclusión y marginación que viven, por lo que este escenario prostibular tendrá una participación importante en la construcción de la identidad trans (ibídem. 91; énfasis del autxr).

¹⁵³ *Cuerpos desobedientes: travestismo e identidad de género.*

¹⁵⁴ A través del Movimiento Gay Lésbico Travesti Transexual y Bisexual (MGLTB) en Argentina, y la relación con el ejercicio de la prostitución, entre otros elementos de análisis.

3.3 *Diásporas queer desde «lo latinoamericano».*

En las siguientes reflexiones pretendo articular las aproximaciones que se realizan desde el concepto de *diáspora* en relación con «lo *queer*», desde las epistemologías poscoloniales, articuladas *en y desde* Latinoamérica, una «zona de contacto» (De Sousa, 2009) en proceso de exploración. Como afirma Marcia Ochoa, los estudios que aluden a la *diáspora queer* son relativamente recientes y mantienen continuidades entre ellos, fundamentalmente especifican esas transgresiones de identidades de género y posiciones de poder en las relaciones de colonialidad epistémicas (2011a: 68); por ello, seguir la *diáspora queer* es transitar los pasos perversos de la historia y genealogía que producen nuestra(s) alteridad(es) (ibídem. 69). Nicola Mai & Russell King nos recuerdan que la *diáspora migrante queer* o *queer migrant diaspora* (Sánchez-Epler & Patton, 2000) reproduce hasta cierto punto el *tercer espacio* de Homi Bhabha (2002) al que aludíamos con anterioridad, pues lxs inmigrantes y las identidades *queer* ocupan un espacio intermedio o liminal; un "pasaje intersticial" (Bhabha, 2002: 20). Además, tanto la inquietud como la movilidad pueden considerarse como estados y prácticas liminales, ya que ambos, a su manera, constituyen espacios e identidades periféricas y limítrofes (Mai & King, ídem.; traducción propia).

Cuando se apunta a la necesidad de «*queerizar*» los estudios migratorios (Viteri, 2014: 268), estamos refiriéndonos a intersectar y problematizar la(s) sexualidade(s) dentro de otros campos de poder fundamentales en la configuración de la subjetividad, apuntando siempre a una temporalidad y un contexto determinado donde tiene cabida la experiencia. Trabajos previos interesantes han marcado precedentes en torno a cómo se negocian las subjetividades a través de diferentes fronteras en contextos migratorios, poniendo el énfasis en las articulaciones de género-sexualidad frecuentemente abordadas desde epistemologías *queer* (Hondagneu-Sotelo, 1994; Manalansan, 2003, 2006; Mai & King, 2009; Cantú, 2009) articuladas con otros ejes referenciales como la raza, la clase, la nacionalidad, etc., que encarnan los sujetos en contextos transnacionales impulsados por lógicas neoliberales. En este sentido, el enfoque de los estudios *queer* no solo desafía la heteronormatividad de la mayoría de los estudios y políticas de migración, sino que también va más allá de la dualidad entre las normativas heterosexuales y homosexuales para mostrar cómo las prácticas e interpretaciones *queer* trascienden las restricciones de un sistema binario de este tipo (Mai & King, 2009: 297; traducción propia). En esta línea y haciendo referencia a estos trabajos, utilizamos el

concepto de *diásporas queer* (Sánchez-Eppler y Patton, 2000; Manalansan, 2003; Gopinath, 2003, 2005; La Fountain-Stokes, 2004, 2005, Ochoa, 2011a, b) que aluden en cierto sentido a un conglomerado de expresiones subjetivas diversas; identidades sexuales fluidas y múltiples en movimiento; que desafían de algún modo la fijeza de la ciudadanía nacional y sexual sedentaria y las identidades establecidas en las etiquetas identitarias: heterosexuales/homosexuales o incluso homosexuales/lesbianas/bisexuales/ transgénero (Manalansan en Mai & King, 2009: 297). Así, todo el conjunto de trabajos y estudios que giran en torno a la *migración queer* o *queer migration* (Fortier, 2001; Luibhéid, 2008) "proyectan la emergencia de múltiples culturas, identidades, identificaciones, prácticas y políticas sexuales híbridas, siempre marcadas por el poder, la contestación y la adaptación creativa" (Luibhéid, 2008: 173).

En la misma línea, el trabajo de Martin F. Manalansan (2003¹⁵⁵, 2006) se considera fundamental, al ser de los primeros en poner de manifiesto la importancia de contemplar e intersectar la sexualidad¹⁵⁶ dentro de los estudios migratorios. Al mismo tiempo, reflexiona sobre cómo adoptar una perspectiva *queer* en torno a la sexualidad puede enriquecer las investigaciones sobre género y migración al desentrañar suposiciones poco estudiadas sobre el parentesco, el matrimonio, los deseos y los roles sociales (Manalansan 2006: 225). Por ello, el autor apunta a cómo trabajos recientes, particularmente aquellos que documentan *sexualidades queer*, han enfatizado no solo la viabilidad e importancia de la sexualidad como un objeto de estudio, sino también su papel constitutivo en la información y las definiciones de ciudadanía y nación (ibídem. 224). Uno de los objetivos fundamentales de su trabajo es resaltar marcos alternativos de análisis y demostrar los límites disputados entre el género y la sexualidad (ibídem. 225) como también ampliar los entendimientos internacionales sobre el refugio y asilo,

¹⁵⁵ Martin F. Manalansan (2003) en *In the Shadow of Stonewall: Examining Gay Transnational Politics and the Diaspora Dilemma*, articula una reflexión en torno a las relaciones entre diáspora y sexualidad, a través del análisis entre «homosexuales» filipinos residentes en Filipinas y aquellos residentes en Estados Unidos. Es interesante cómo Manalansan examina el movimiento *gay*, *international gay movement* casi treinta años después de las revueltas de Stonewall. Su reflexión parte de la premisa de que la globalidad de la opresión gay y lesbica encubre relaciones jerárquicas entre los centros y las periferias. Se privilegian las prácticas sexuales, las nociones y discursos occidentales sobre «lo *queer*» y la sexualidad, marginalizando aquellas otras (Manalansan, 2003: 209; traducción propia). Y aboga por considerar las prácticas «homosexuales» como una amplia categoría de análisis y como una multiplicidad determinada por las nociones de cultura, historia, religión, clase y región, en y a través de diferentes localizaciones culturales y políticas, e incluso dentro de un mismo grupo (Manalansan, 2003: 209; traducción propia).

¹⁵⁶ Para Manalansan la sexualidad ha sido sumergida dentro de conceptos y rúbricas referidas a los roles de género, la moral, la desviación y la patología (2006: 224).

tomando en cuenta la importancia de la sexualidad en los procesos de solicitud. En una línea convergente también situamos los trabajos de Eithne Luibhéid y Lionel Cantú (2005) y Luibhéid (2008), que ponen en evidencia el carácter heteronormativo existente en los procedimientos de los controles fronterizos migratorios, al privilegiar el esquema heterosexual en la concesión de permisos migratorios y en los procesos de solicitud de asilo. Lionel Cantú (2005) reveló en los requisitos de acceso a estos procesos de solicitud de asilo ciertos prejuicios y posturas esencialistas, pues como afirma Vidal-Ortiz:

era necesario que las personas gays que solicitaban asilo tuvieran que presentar una postura sobre la homosexualidad como algo inmutable e inherentemente natural dentro de su identidad, hilvanando una identidad esencial para lograr darle más fuerza al caso migratorio. Y además (...) tenían que suscribirse a una mentalidad colonial y racista donde le adjudicaban a su país de origen unas cualidades opresivas, que podrían no haber presenciado.

(2013: 206)

El trabajo de Cantú (2005, 2009) evidencia, igual que lo hizo Manalansan, la necesidad de articular recíprocamente los ejes sexualidad y migración, así como la repercusión de ambas en la configuración de las subjetividades de los sujetos. Para el autor la migración es constitutiva de la sexualidad y viceversa, siempre referida como un eje de análisis fundamental en los procesos migratorios¹⁵⁷, generando paralelamente una crítica a los discursos anglosajones que establecían diferencias y jerarquizaban la sexualidad estadounidense y la mexicana, normalizando y naturalizando una, y patologizando la otra (Vidal-Ortiz, 2013). En una línea parecida, Eithne Luibhéid (2008) centró su foco de análisis en la construcción de la sexualidad en las múltiples relaciones de poder que se cruzan con otros ejes fundamentales como la raza, la etnia, el género, la clase, el estado de ciudadanía y la ubicación geopolítica (2008:170). Además, analizó las formas en las cuales interfiere la heteronormatividad nacional, proyectada como un régimen de poder que se reproduce de manera constante en los estados, relacionado siempre con procesos neocoloniales y neoimperialistas amplios, incluso a través de los procesos de

¹⁵⁷ El trabajo de Cantú sobre sexualidad y migración en los años noventa constituyó también un importante referente, posteriormente compilado por Nancy A. Naples y Salvador Vidal-Ortiz y publicado en el año 2009, que indaga sobre los procesos migratorios de hombres que tienen sexo con otros hombres provenientes de México, que residían en la región sur del estado de California.

controles fronterizos y la gestión que llevan a cabo de "los inmigrantes" (ibídem. 175; énfasis propio).

Otras referencias importantes abordan interseccionalmente experiencias subjetivas en torno a la diversidad sexual en contextos migratorios. En esta línea, destacamos el trabajo etnográfico de la antropóloga Amelia Viteri y la comunidad LGBT ecuatoriana en Nueva York, y su análisis crítico sobre las diferentes formas que «lo *queer*» toma en comunidades diaspóricas latinas en los Estados Unidos y en Latinoamérica (Viteri 2008, 2009, 2014). Gran parte de la obra de La Fountain-Stokes (2004, 2005) será referencial en la comprensión de las *diásporas queer* que se dirige a articular la sexualidad *queer* con la diáspora contextualizada en Puerto Rico, no solo en la comprensión y el análisis de las diásporas en el Caribe; además el autor es una de las voces principales en criticar el sesgo etnocéntrico y monolítico de la cultura *queer* en EE.UU. Pues La Fountain-Stokes considera que, cuando se piensa la cultura *queer*, no se reconoce la contribución de los y las latinas a ella, producto de la ceguera histórica por parte de EE.UU. Se reduce así a una nación homogénea de inmigrantes, dominada por la cultura anglosajona, protestante y blanca, reflejada en la población gay de clase media/media-alta, en oposición principal a la cultura negra o afroamericana (La Fountain-Stokes 2004: 138).

Otros estudios que adquieren gran relevancia, aunque no muy extendidos, reflejan aquellas aproximaciones que delimitan las «geografías de exclusión» (Lewis, 2012: 221) de las personas «trans» en contextos migratorios. Destaquemos el estudio de Cymene Howe, Susanna Zaraysky y Lois Lorentzen (2008), que se centra en cómo negocian sus condiciones de vida un grupo de mujeres transgénero¹⁵⁸ dedicadas al trabajo sexual, a través de su no-conformidad de género y otros cruces fronterizos estructurales, sociales y culturales en dos contextos: Guadalajara, México, y San Francisco, Estados Unidos, ciudades concebidas en el imaginario como «*gay meccas*» (mecas homosexuales). El análisis que llevan a cabo las autoras incorpora el concepto de *migración sexual* que, al igual que Cantú (2009), es utilizado para referir a cómo la sexualidad interfiere o refuerza la migración internacional (Howe, *et al.*, 2008: 32-33), y puede producirse por varios motivos, no solo con el fin de evitar la persecución, sino

¹⁵⁸ Establecen la categoría de *transgénero* para describir las aspiraciones de transformación de género que motivan parcialmente la migración en los casos de estas personas.

también como una búsqueda de un entorno en condiciones de igualdad de género, que se intercala con el factor económico, la migración económica. Para las autoras, sólo a través de ésta interconexión, se puede llegar a la complejidad del proyecto migratorio de estas personas.

El conjunto de trabajos anteriores ha ido desplazando el carácter estructural y socio-económico exclusivo que asumían los estudios en las Ciencias sociales referidos a los fenómenos migratorios, lo que supone una posibilidad epistemológica emergente, al conceder un lugar privilegiado a la sexualidad y su articulación con otros ejes fundamentales dentro del ámbito migratorio. Y es aquí donde se enmarca parte de nuestra labor, centrada en articular cómo suceden muchas de las intersecciones en los procesos de tránsito por México entre el/los género(s), la(s) raza(s), la(s) sexualidad(es), el/los contexto(s), la(s) frontera(s), etc., en los procesos de construcción de las subjetividades de las personas «trans» en movimiento.

3.3.1 *Diáspora trans* en tránsito(s) por México.

En un mundo globalizado como el que nos sitúa, los imaginarios sociales en torno a la migración y el «sueño americano» se articulan y se nutren mediante un vaivén constante de ráfagas mediáticas que interiorizamos a través de los dispositivos culturales y medios de comunicación de masas. Como nos indica Arjun Appadurai, al yuxtaponer las migraciones con la velocidad del flujo de imágenes, guiones y sensaciones, tenemos como resultado un nuevo orden de inestabilidad en la producción de las subjetividades modernas (2001: 7). Cada vez son más frecuentes los tipos de desplazamientos que trascienden al factor económico presentado en términos absolutos, y podríamos decir que están generando «nuevas diásporas» "en un contexto de proliferación de nuevos cruces de frontera, el lenguaje de las «fronteras» y de la «diáspora» adquiere una nueva dimensión" (Brah, 2011: 210). La comunidad diaspórica es imaginada de diferentes formas y bajo diferentes circunstancias históricas, por lo que, lejos de ser fija, estable o preconcebida, se constituye a través de la materialidad de la vida diaria, y cobra vida en el discurso individual y colectivo (ibídem. 214), lo que implica la construcción y representación de un "nosotrxs" común (ibídem. 244; énfasis propio).

Las personas «trans» protagonistas del presente trabajo en sus múltiples tránsitos migratorios, provenientes de varias regiones centroamericanas, con similitudes y con

diferencias socioculturales previas, son personas que están en términos de Hall, "irrevocablemente *traducidas*" (2010: 398). Pues son de algún modo el producto de varias historias y culturas entrelazadas, y pertenecen a varios hogares, y a ningún hogar en particular a la vez, por tanto, pertenecen a las *culturas de hibridez* (ídem.). Cuando enunciamos el concepto de *diáspora*, estamos generando sustancialmente una crítica a aquellos discursos que dan por sentado ciertos orígenes inamovibles y recrean la identidad en términos de esencia (Clifford, 1999; Bhabha, 2002; Hall, 2010; Brah, 2011). De tal modo, como mencionábamos con anterioridad, proyectamos el concepto de *diáspora* partiendo siempre de la crítica al ideal de "identidad originaria", identidad pre-establecida, por ende, estable y estática, de costumbres y tradiciones puras y prístinas o de inmaculados pasados gloriosos (Brah, 2011: 228). Significar a la *diáspora trans* en los procesos de tránsitos sugiere situarnos en términos de construcción dinámica y posición múltiple frente a «varix(s) Otrx(s)» (Hall, 2010; Brah, 2011; énfasis propio), que habita una temporalidad concreta, simboliza trayectorias históricas, circunstancias materiales y experiencias culturales particulares (Brah, 2011: 131).

Situábamos anteriormente a la *diáspora trans* como el conjunto de expresiones de género divergentes, que trascienden los mandatos de género dicotómicos y resignifican los territorios simbólicos de la(s) subjetividad(es), desquiciando cuestiones de pertenencia, representación y atribución del género, en función de los contextos que habiten en sus devenires migratorios, por tanto, necesariamente hablamos de identidades fluidas y contextuales. Esto se traduce a que transitan simultáneamente los géneros disponibles en función del territorio en el que participen y de la audiencia que tengan delante. *Actúan* alternamente el/los género(s), desarrollando prácticas y acciones estratégicas, siempre enlazadas a un contexto. Estos actos performativos pudieran suponer en un momento dado la adscripción a un género específico que les permita la inteligibilidad social, sorteando así el rechazo y persecución. La precariedad y la amenaza constante de los contextos de tránsitos devienen una oportunidad continua de re-significación en la subjetividad individual y colectiva de las personas «trans». En otras palabras, la *diáspora trans* se constituye a través de, y cobra su sentido, en esos desplazamientos subjetivos y otros tipos de desplazamientos vividos o imaginados.

Los *contextos de tránsito* o *integración* disponibles establecen siempre los múltiples territorios trasnacionales que lxs «trans» han de gestionar en sus devenires migratorios y en los que se desencadenan una serie de procesos a través de las intersecciones entre

género, raza, clase social, edad, estatus migratorio, y un largo etc., que interactúan simultáneamente con las estructuras de poder y producen posiciones diferenciadas entre unas personas y otras. En estos procesos de intersección, adquieren una relevancia fundamental los marcadores de género, éstos son atributos performativos que comienzan en los cuerpos corporeizados de las personas «trans» que están en constante construcción y actualización, y generan unas relaciones específicas dentro de los contextos de tránsito. Contextos caracterizados por la precariedad, donde frecuentemente tienen lugar el rechazo, la persecución, la violencia y el abuso. La traducción y significación que lleven a cabo sobre los espacios y lugares que conforman estos contextos de tránsito (ya sea caminando por las diferentes carreteras y caminos disponibles, negociando cómo pedir o ir de *ride*, viajando arriba de La Bestia o simplemente al transitar diariamente las calles de la fronteriza ciudad de Tapachula por poner algunos ejemplos) serán enclaves fundamentales que les llevarán a *actuar*¹⁵⁹ sus expresiones de género estratégicamente, para así gestionar y reducir las potenciales situaciones de vulnerabilidad. La construcción dinámica de la corporalidad será esencial en las negociaciones subjetivas de estas personas «trans» en los diferentes contextos, a la vez que ponen en evidencia la rigidez de la(s) pertenencia(s) del género en los múltiples procesos de tránsito.

3.3.2 Contexto(s) de origen: Centroamérica, un contexto de violencia(s).

Los proyectos migratorios que lideran las personas pertenecientes a la comunidad LGBTIQ provenientes de Centroamérica frecuentemente se relacionan con la persecución basada en el género, pues sus expresiones de género y opciones sexuales trascienden los márgenes y las normas socialmente aceptadas y consolidadas por el orden de género. Podríamos categorizarlo como un tipo de *violencia por prejuicio*¹⁶⁰

¹⁵⁹ En el sentido dramático significado por Goffman donde la *actuación* (*performance*) puede definirse como la "actividad total de un participante dado en una ocasión dada que sirve para influir de algún modo sobre los otros participantes" (2001: 27). En esta actuación cobra gran relevancia la gestión que hace el sujeto de la fachada personal, sus gestos, movimientos, posturas corporales, etc. Esta *performance* o *actuación* responde a una exigencia del contexto y contribuye a crear performativamente una realidad que actúa como mecanismo de protección frente a un contexto normativo.

¹⁶⁰ Este concepto pone el foco en la comprensión de la violencia como un fenómeno social, en contraposición con la violencia entendida como un hecho aislado. Los crímenes por prejuicio constituyen justificaciones de reacciones negativas, por ejemplo, frente a expresiones de «orientaciones sexuales» o «identidades de género» no normativas. Es importante mencionar que este tipo de

contra las opciones sexuales y las identidades de género diversas y las personas cuyos cuerpos no se ajustan a los estándares sociales de corporalidad «masculina» o «femenina» (CIDH: 37). Este tipo de violencia está basada en el deseo del perpetrador de castigar aquellas identidades, expresiones, comportamientos o cuerpos que difieren de las normas y roles de género tradicionales o que son contrarias al sistema binario hombre-mujer (ídem). Si echamos la vista atrás, encontramos que en diciembre del 2014 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) publicó los resultados de su Registro de Violencia contra personas LGBT en América, una herramienta utilizada para conocer y sensibilizar sobre los alarmantes niveles de violencia que enfrentan estas personas en su vida diaria. En él se concluía que en un período de quince meses (entre enero de 2013 y marzo de 2014) se cometieron al menos 770 actos de violencia contra personas LGBT, incluyendo 594 asesinatos. De los cuales, 282 pertenecían a personas «trans» con expresión de género femenina, eran más propensas a ser asesinadas con armas de fuego y sus cuerpos eran encontrados en las calles u otros espacios públicos, y en ocasiones, en situaciones vinculadas con el trabajo sexual (2015: 91). Asimismo, este mismo informe indica que, en el caso de las personas «trans» que son asesinadas, son menores de 35 años de edad y particularmente vulnerables a la violencia por parte de fuerzas de seguridad (ibídem. 38).

Otros datos arrojados por el Observatorio de Personas Trans Asesinadas (TMM, por sus siglas en inglés) apuntan a un total de 2.609 homicidios reportados de personas «trans» y género-diversas en 71 países en todo el mundo entre el 1 de enero de 2008 y el 30 de septiembre de 2017. De los homicidios denunciados de personas «trans» y género diversas cuyas profesiones se conoce, el 62% eran trabajadoras sexuales. Registrando un total de 257 homicidios en México, 82 en Honduras, 29 en El Salvador, y 39 en Guatemala entre el periodo de 2008-2015. No obstante, hay que tener en cuenta que no todos los casos de homicidios son registrados, ni todas las personas «trans» que son asesinadas son registradas bajo la categoría «trans», por lo que las estadísticas nunca son del todo representativas¹⁶¹ (Trans respeto versus Transfobia, 2017). Los datos de 2018 han revelado un total de 369 casos de homicidios reportados de personas «trans» y

violencia requiere de un contexto y una complicidad social, se dirige hacia grupos sociales específicos (como las personas LGBTIQ) y tiene un impacto simbólico (Gómez en CIDH, 2015: 48).

¹⁶¹ De igual modo, debemos pensar que las estadísticas referidas a la comunidad «trans» no son del todo precisas, pues no reflejan a menudo el impacto real de la violencia hacia a comunidad LGBTIQ, pues muchos casos no se denuncian por temor a las represalias (CIDH, 2015: 79), además la insuficiente capacitación de agentes de policía, fiscales y autoridades forenses también puede producir registros imprecisos (ibídem. 80).

género-diversas entre el 1 de octubre de 2017 y el 30 de septiembre de 2018, constituyendo un aumento de 44 casos en comparación con la actualización del año pasado (Trans respeto versus Transfobia, 2018).

En otro sentido, también hay que contemplar que, aunque años atrás algunas organizaciones han registrado un aumento en el número de asesinatos hacia las personas «trans», no es posible determinar con exactitud si ha habido un aumento real, o si, por el contrario, deberíamos hablar de una mayor visibilidad y más documentación de aquellos cometidos contra personas LGBT (CIDH, 2015: 91).

En los siguientes párrafos serán abordadas específicamente algunas de las características de la violencia a la que se ve sometida la comunidad «trans», que referimos en este trabajo como personas «trans», provenientes fundamentalmente de Honduras¹⁶², pero también El Salvador, y con menos frecuencia, Guatemala. Estos Estados son a menudo caracterizados como el Triángulo Norte de América Central, una de las regiones más violentas del mundo, con altas tasas de homicidio y niveles alarmantes de *Violencia Sexual basada en Género* (VSG)¹⁶³, que incluye violaciones sexuales, asaltos, prostitución forzada, explotación laboral, violencia física y sexual, tráfico de personas, ataques homofóbicos y transfóbicos entre otros, además incluye las tasas más altas de feminicidios¹⁶⁴, que cabe resaltar que han aumentado drásticamente durante los últimos años (KIND, 2017: 3). La comunidad LGBTIQ es uno de los principales grupos que sufren la VSG, incluso llegan a ser las principales víctimas de los *crímenes de odio*¹⁶⁵,

¹⁶² En los últimos meses es significativo en los flujos migratorios el número de personas originarias de Honduras. Cabe mencionar como ejemplo emblemático el *éxodo* de 7.000 personas que salió de Honduras en Octubre del 2018 rumbo a EE. UU. atravesando México, impulsado por la violencia, la persecución y la pobreza derivadas de la actual crisis política que atraviesa el país y que está relacionada con el golpe de estado que los grupos fácticos, en colaboración con poderes públicos y con el gobierno de los EE. UU, realizaron contra el ex presidente Manuel Zelaya y la llegada del actual presidente Juan Orlando. No obstante, cabría decir que los problemas políticos de Honduras son históricos, relacionados con la concentración de la riqueza y el control de las instituciones públicas por parte de determinadas élites del país que tiene como resultado el sometimiento y control de la población hondureña.

¹⁶³ *Violencia sexual basada en género* (VSG) es entendida como cualquier acto de violencia física, psicológica y/o simbólica ejercida contra cualquier persona en base a su sexo o género, que impacta negativamente sobre su bienestar y desarrollo personal. Su forma más habitual afecta a las mujeres y las niñas, y es una manifestación de relaciones de poder históricamente desiguales entre el hombre y la mujer, que han conducido a la dominación de la mujer y a la discriminación en su contra (KIND, 2017: 3). Sin embargo, no son sinónimos, pues también comprendería el tipo de violencia desatada hacia aquellas personas con identidades de género y opciones sexuales diversas, que difieren del sistema heteronormativo, como la comunidad LGBTIQ.

¹⁶⁴ Entendido como el asesinato de una mujer o una niña por motivos de género.

¹⁶⁵ En América Latina el uso de este concepto es variado. En Uruguay, se define como los actos de odio, desprecio o violencia contra determinadas personas. Además, se ha establecido específicamente este concepto jurídico refiriéndose a la «opción sexual» y la «identidad sexual», entre otras categorías tales como el color de la piel, la raza, la religión y el origen nacional o étnico (CIDH, 2015: 47).

un concepto frecuentemente usado para caracterizar este tipo de violencia llevada al límite contra estas personas. Por ejemplo, según la CIDH en Honduras desde el Golpe de Estado ocurrido en 2009¹⁶⁶, la Comisión Interamericana y el Relator Especial de la ONU sobre la situación de las y los defensores de derechos humanos han señalado que las personas LGBTIQ se encuentran entre los grupos que enfrentan formas más graves de violencia, incluso tales actos podrían indicar un patrón de *crímenes de odio*, perpetrados principalmente por la policía y guardias de seguridad privada (CIDH, 2015: 103).

Esta violencia estructural hacia las personas «trans» está ligada a la discriminación a causa de sus expresiones de género frecuentemente divergentes a la triada heterosexual sexo-género-deseo, que desencadena en un continuo proceso de acoso y vulneración de sus derechos fundamentales en los diferentes ámbitos socioculturales: en el laboral, en el sanitario, en la justicia, la educación, etc. Esta persecución y discriminación las sitúa en continuos *contextos de vulnerabilidad* (Bronfman y Leyva en Lewis, 2012: 230). El proceso de exclusión en el que se ven inmersas estas personas debido a la falta de oportunidades y de generación de ingresos les produce altos niveles de pobreza y desempleo, lo que frecuentemente les obliga a recurrir al trabajo sexual como alternativa para la supervivencia. Según la CIDH, el 90% de las mujeres «trans» en Latinoamérica y el Caribe ejercen trabajo sexual como medio de supervivencia y, en consecuencia, enfrentan criminalización directa o indirecta (CIDH, 2015: 217). Se involucran en el trabajo sexual desde temprana edad, pues a menudo son expulsadas de sus familias, se socializan e incluso viven en las calles, donde enfrentan acoso permanente. Esto implica que frecuentemente no acceden a los servicios educativos y de salud, oportunidades laborales y una vivienda adecuada (ídem.).

Los principales agentes opresores suelen ser sus mismos familiares, vecinxs, personas de la comunidad, etc. La violencia intrafamiliar o en el entorno próximo se configura como uno de los factores clave de expulsión de las personas LGBTIQ de sus comunidades, pues la familia se convierte en un agente represor que pretende constreñir a la persona a la heteronormatividad, reproduciendo las actitudes sociales mayoritarias

¹⁶⁶ En junio de ese mismo año, que enfrentaron al presidente Manuel Zelaya con el Congreso Nacional, el Tribunal Supremo Electoral de Honduras y la Corte Suprema de Justicia, con motivo de votar un referéndum y cambiar la constitución por medio de una Asamblea Constituyente. Las resistencias de la Corte, el Parlamento y la Fiscalía, junto con la presión de los grupos opositores, llevaron al arresto y expulsión del presidente del país. En esta coyuntura política, Honduras sufrió un retroceso en el crecimiento económico, aumentando las tasas de pobreza considerablemente.

de homofobia y transfobia. Así, también haríamos referencia a otros actores institucionales como las autoridades, servidorxs públicos o los cuerpos de seguridad del Estado¹⁶⁷, que ejercen diferentes actos de violencia hacia estas personas, incluyendo actos de tortura, tratos degradantes o inhumanos, uso excesivo de la fuerza, detención arbitraria y otras formas de abuso (ibídem. 98-99) como la exclusión del acceso a los servicios básicos, el ostracismo, la exclusión social y el abuso sexual (ACNUR, 2015: 7).

En determinadas circunstancias, la violencia se traduce en las mismas omisiones por parte del Estado y su impasividad frente a las atrocidades cometidas contra estas personas, que lejos de garantizar una adecuada protección y promoción de sus derechos y libertades, les hacen más vulnerables:

Hemos denunciado a uno de los hospitales mayores de Honduras, que es el Catarino Rivas porque toda chica trans que llegaba, ya fuera con 6, 5 o 10 disparos, lo primero que le hacían era la prueba del VIH, y en lo que salía el resultado pues obviamente la chica se moría.

Una de las ocasiones fue una de las chicas, a mí me llamaron a las 2 de la mañana, yo llegué al hospital como a las 3 y 20, a mí me llaman cuando llevan a la chica para el hospital. Yo de la casa al Catarino, mínimo eran 40 minutos en taxi, lo que tardé para ponerme lo primero que encontraba (...) La chica con 5 disparos la llevó la patrulla ¡la policía directamente le deja fuera, lo primero que hicieron en el hospital es hacerle la prueba del VIH... Nosotras sabíamos que la chica era VIH positivo, ¿qué ocurrió? que a la chica le dejaron desangrándose, cuando la vienen a atender y la suben al 4º piso del hospital que es donde están las personas con VIH, la chica no resistió, la chica se ahogó de tanto tiempo que estuvo con su propia sangre... En el momento que le están haciendo una prueba de VIH, ya están violentando todos sus derechos, uno tiene que autorizarlo.

Se sigue luchando... vamos a continuar en esa lucha....

(Luisa¹⁶⁸, 27 años, Honduras)

¹⁶⁷ Las manifestaciones de la violencia ocurren en todas las etapas de custodia policial, incluyendo la aprehensión, el transporte en vehículos policiales y, sobre todo, en las instalaciones de las estaciones de policía y centros de detención (ibídem. 98-99).

¹⁶⁸ Todos los testimonios recogidos se presentan bajo seudónimos para salvaguardar el anonimato de las personas que colaboraron en el trabajo de campo etnográfico en frontera sur.

La violencia institucional a las que se ven sometidas les socializa en un universo de abusos y extorsiones frecuentes, envueltas en contextos de impunidad y corrupción que dificulta el acceso y cumplimiento de los derechos humanos fundamentales de las personas «trans». Y aunque es obligación para los estados investigar y sancionar los actos de violencia contra las personas LGBTIQ, frecuentemente y debido al prejuicio imperante en los sistemas de justicia en países latinoamericanos, los asesinatos de estas personas rara vez son categorizados como *crímenes de odio* o motivados por el prejuicio. Por el contrario, se catalogan desde el principio como delitos ocasionados por emociones, celos o razones relacionadas con una relación preexistente (CIDH, 2015: 48). Otros actores opresores que son fundamentales y hostigan a la comunidad «trans» son las pandillas transnacionales y su acoso reiterado. Principalmente, nos referiremos a la *Mara Salvatrucha* (MS-13) y *Barrio 18* (XV3), a los que dedicaremos el siguiente apartado específico.

3.3.3 La incidencia de las pandillas transnacionales o *maras*.

La terminología usada para referir a estos grupos delictivos es amplia, desde pandillas, grupos criminales o *maras*. El término *mara* tiene diversos orígenes, pudiendo hacer referencia a la «marabunta», que alude a aquellas hormigas grandes y carnívoras que emigran en grandes cantidades y que atacan a sus presas en grupo. También se apunta a que el término adquiere su significado a través del uso que se le daba en El Salvador para referirse a aquella "gente alborotadora" (CEAR, 2013: 11).

En este trabajo nos referiremos con el término *mara* al grupo de personas organizado de manera jerárquica en determinados territorios en los que ejercen un control significativo, cuya metodología de acción cotidiana está basada en la violencia, el tráfico de drogas, el reclutamiento, la extorsión, el chantaje y el crimen hacia las personas de la comunidad, pudiendo ejercer su capacidad de control más allá de ésta, a través de las redes establecidas en otros territorios. Las *maras* son características porque poseen una identidad social compartida que se expresa mediante un sistema de símbolos: gestos, tatuajes, grafittis, señas, etc., acorde con un código de conducta específico, y un lenguaje distintivo¹⁶⁹ que es compartido por una misma *clika*¹⁷⁰. Estas

¹⁶⁹ Suele denominarse *caló chicano* o *spanglish*, referido al lenguaje habitual compartido al que se añaden palabras del inglés o cifradas (por ejemplo, reemplazo de números verdaderos por diversos caracteres) y códigos (representación de palabras, frases o ideas), produciendo así la encriptación de los

agrupaciones se caracterizan además por la importancia de la referencia del *barrio*¹⁷¹, no sólo como un espacio físico y local, sino como símbolo de identificación social, en el que *la calle* y su socialización en ésta se presentan como factor crítico para su expansión (Savenije, 2007; énfasis propio).

Cuando hacemos mención a las pandillas o *maras*, nos referimos específicamente a la *Mara Salvatrucha* (MS-13) o *Barrio 18* (XV3), que, aunque tienen su origen en Estados Unidos (Los Ángeles), en la actualidad y debido a su transnacionalización operan fundamentalmente en el Triángulo Norte de Centroamérica y en México. Las deportaciones masivas de pandilleros en la década de los 90 de las cárceles estadounidenses hacia Centroamérica a través de la Ley de Reforma de Inmigración Ilegal y Responsabilidad del Inmigrante aprobada en el año 1996 por el gobierno de EE. UU (InSight Crime y ASJ, 2015: 7), absorbieron a las pandillas tradicionales juveniles que existían en Centroamérica, y fue entonces cuando la *mara* comenzó a emerger y operar en estos territorios. Estas circunstancias, unidas a contextos inestables, formados por democracias frágiles y recientes, con estructuras estatales débiles, problemas de ingobernabilidad y altos niveles de pobreza y exclusión (Savenije, 2009: 3), facilitaron que este tipo de agrupaciones formadas por jóvenes fundamentalmente se establecieran, además de los procesos de exclusión social en los que estaban inmersos y la dificultad para establecer algún apego o algunas perspectivas atrayentes hacia el futuro (ibídem. 4). Y teniendo en cuenta que en muchas circunstancias provienen de núcleos familiares desestructurados y están socializados en una cultura de la violencia y de las drogas, las pandillas se consolidarán con más fuerza en estos países.

Según varias fuentes consultadas, así como los testimonios recogidos a lo largo de la investigación, la incidencia mayor de las *maras* en la actualidad se encuentra a nivel local en Honduras, fundamentalmente en San Pedro Sula (ciudad industrial y capital económica), la ciudad capital de Tegucigalpa y su área metropolitana de La Ceiba (InSight Crime, ASJ, 2015: 15); también en San Salvador y en menor frecuencia en Guatemala, y el sur de México. Algunas características de las *maras* o pandillas en la actualidad son las siguientes (CEAR, 2013: 13):

mensajes en las situaciones en que no se quiere mostrar su significado, por ejemplo, los enviados por los líderes desde las cárceles (CEAR, 2013: 16).

¹⁷⁰ La *clika* es una subdivisión o célula a través de la cual opera en red a nivel nacional e internacional, los hace funcionar como una red utilizada tanto para su protección como para la comisión de delitos de diversa naturaleza (OEA, 2007: 8).

¹⁷¹ El *barrio*, un concepto que genera una unión imaginada, puede aglutinar agrupaciones locales de diferentes colonias, ciudades, departamentos e incluso países (Savenije, 2009: 3).

- Ingreso a través de procesos de iniciación¹⁷².
- Comisión de delitos mayores como forma habitual de actuación, tales como homicidios, violaciones, atracos, secuestros o tráfico de drogas.
- Vínculos con el crimen organizado.
- Elevado número de integrantes.
- Grafitos, tatuajes y señales como medio de expresión y distinción.
- Predominio de la *mara* sobre la familia.
- Uso indiscriminado de la violencia.
- Estado de guerra permanente con otras pandillas.
- Bajo perfil ante las autoridades.
- Ocupación de un determinado sector territorial.
- Imposición sobre población más indefensa mediante el terror.
- Obediencia ciega del miembro hacia el líder.
- Pertenencia al grupo de por vida, castigándose la salida no autorizada con la muerte.

En el Informe presentado por InSight Crime para el 2015, sólo en Honduras y según la inteligencia policial, *Barrio 18* (XV3) operaba aproximadamente en 150 barrios y colonias de Tegucigalpa, con mayor incidencia en la zona sur del Distrito capital. Por otro lado, la *Mara Salvatrucha* (MS-13) operaba en unos 70 barrios y colonias del Distrito de la capital, más concentrada en la zona occidental de la ciudad. De los 222 barrios en los que operan las *maras* en Honduras, unos 12 barrios y/o colonias tenían presencia de ambos grupos, incluyendo el centro de Tegucigalpa (InSight Crime y ASJ, 2015: 15). En El Salvador en el año 2015 se estimaba que podría haber 30.000 a 60.000 pandilleros, y cerca de medio millón de personas vinculadas a la estructura criminal de las pandillas¹⁷³, la *Mara Salvatrucha* y la pandilla *Barrio 18* (dividida en dos grupos: los Sureños y los Revolucionarios)¹⁷⁴.

¹⁷² Como por ejemplo el *brincado*, *bautizo* o *ritual marero* que es diferente de una *mara* a otra, pero fundamentalmente consistiría en pelear con pandilleros de una *mara* rival, soportar durante un tiempo determinado una paliza por parte de otros miembros de la propia *mara* sin defenderse u oponer resistencia, o mantener relaciones sexuales con alguno de los jefes en el caso de las mujeres, etc., (CEAR, 2013: 15).

¹⁷³ Es importante mencionar que, por cada miembro activo de la *mara* o pandilla, hay otros que actúan como colaboradores: traficantes, conductores, mensajeros, novias, amigos y familiares (Insight Crime y ASJ, 2015: 14).

¹⁷⁴ En *La Nación* (2015). Ver más en: <https://www.nacion.com/el-mundo/politica/asi-funcionan-las-pandillas-en-el-salvador/MOKLTQVST5GORALFVU3V6E6ZWM/story/>

En la actualidad, aunque los índices han bajado notablemente, las cifras siguen apuntando hacia una violencia extrema en El Salvador y Honduras fundamentalmente, pues según el Balance de InSight Crime sobre homicidios en Latinoamérica¹⁷⁵, en 2017 El Salvador es el segundo país en Latinoamérica después de Venezuela, con mayores tasas de homicidio con un total de 3.947 homicidios en 2017, que arroja una tasa de 60 muertes violentas por cada 100.000 habitantes. Una cifra que, aunque pareciera considerablemente alta para los estándares globales, constituye una caída significativa respecto a la tasa de 2016, de 81,2 por 100.000 habitantes, que había llevado a El Salvador a liderar el balance de homicidios de 2016.

En Honduras en 2017 fueron 3.791 homicidios, equivalentes a una tasa de homicidios de 42,8 por 100.000 habitantes, habiendo bajado un 26 por ciento, de 5.150 en 2016. Guatemala tuvo un total de 4.409 homicidios durante 2017 según fuentes policiales, resultando una tasa de homicidios de 26,1 por 100.000 habitantes.

3.3.4 La comunidad LGBTIQ y las *maras*.

Las pandillas, grupos criminales o *maras* en Honduras, El Salvador y Guatemala dirigen actos de violencia directos hacia toda la comunidad LGBTIQ, en función de sus expresiones de género o preferencias sexuales (que pueden ser percibidas o imaginadas en base a los estereotipos de género imperantes), sometiendo a un sinnúmero de actos de violencia física y sexual, así como al abuso reiterado a través de prácticas conocidas como el *pago del piso*, *pago de la renta*, el *derecho de piso*, o similares. Todas ellas son expresiones que refieren al «impuesto de guerra» establecido por las *maras* o pandillas que aluden a la cuota o el pago que los mareros exigen a las personas por estar ocupando una zona o territorio controlado por ellos, ya sea una esquina o una calle, y realizan alguna actividad en ella, como, por ejemplo, la venta de drogas o el trabajo sexual. Una práctica que se extiende también a los establecimientos o negocios, como nos afirma Eimy:

En negocios pagas renta o extorsión (...) Todo el mundo en Honduras paga extorsión, renta: un salón de estética, tiendas, negocios, la señora que vende tortillas, todo el mundo paga extorsión, 500 lempiras a la semana, que son como 250 pesos mexicanos a la semana (...) en Guatemala sí, también hay bastante

¹⁷⁵ Ver más en <https://es.insightcrime.org/noticias/analisis/balance-de-insight-crime-sobre-homicidios-en-latinoamerica-en-2017/>.

extorsión, nos cobran 125 quetzales por estar en una esquina trabajando, y si no lo pagas, lo van a amenazar, lo golpean, incluso en Guatemala han asesinado a muchas chicas «trans» por no pagar el piso.

(24 años, Honduras)

Por tanto, la cuota también se exige a las personas que lideran negocios y/o establecimientos particulares o cualquier actividad pública en Centroamérica como el transporte. Este tipo de extorsión, junto con la venta de drogas, representan las fuentes de ingresos económicos más importantes para que las *maras* se sostengan y sigan operando. Sin embargo, hay que distinguir diferencias significativas y matices importantes que hacen variar de una agrupación a otra y de un contexto a otro, como afirma una investigadora residente en San Pedro Sula, Honduras¹⁷⁶:

La Mara Salvatrucha no cobra impuesto de guerra dentro de su colonia, no extorsiona a los pulperos (que son los comerciantes de las tienditas de abarrotes) o los que venden tortillas. Por ejemplo, en San Pedro Sula no cobran impuesto de guerra en su territorio, pero ambas maras están involucradas en una red muy sofisticada de extorsión de transporte. (...)

Es sorprendente que este tipo de extorsión sea a cambio de una promesa falsa de protección. No es simplemente una extorsión explícita: ¡págame o te mato, o voy a empezar a matar a tus buseros o a tus taxistas! Pagas a ambas maras. Y todos saben que la policía sabe y está involucrada, es un secreto a voces, la policía está implicada en las redes de extorsión por completo (...)

De cualquier forma, creo que hay una diferencia entre la mara en El Salvador y la mara en Honduras. La mara en El Salvador tiene más tiempo y más jerarquía. Sus ritos son más claros y todo es más vertical. En Honduras mi impresión es que es todo más horizontal, más desorganizado, las clikas son independientes, aunque hay gente de la cárcel que se supone que dan órdenes, pero creo que es otro nivel que en El Salvador. Incluso los procesos de entrar son más claros y más uniformes que en Honduras... Pero a la vez mucha gente habla también de reclutamiento forzado, que va en contra de estas dinámicas en las que uno tiene que demostrar que está listo para entrar en la mara (...)

(Investigadora de la Universidad de Michigan)

¹⁷⁶ Durante la entrevista realizada en mayo de 2018 en Tapachula, México.

De cualquier forma, ese «impuesto de guerra» que toma forma de *cuota, pago o renta* es un mecanismo de extorsión que ha de ser enfrentado, incluso de manera camuflada o indirecta:

En Honduras no se pagaba la zona a nadie, solo la misma «trans» era la que te quitaba 100 pesos, 200 pesos para ir a tomar, eso era todo. Pero que ocurría que si no les dabas, te asaltaban... Pero en Honduras se paga una renta desde que se metieron los mareros a las calles, y tienen que pagar una renta de 300 lempiras a la semana, y un número de una rifa que nunca hay un ganador, el número te cuesta 100, 50 o 80, y te lo vende la mara. Es complicado... es muy feo estar así...

(Luisa, 27 años, Honduras)

También son comunes los rituales de iniciación de los nuevos miembros, consistentes en extorsiones y ataques a la integridad de las personas LGBTIQ¹⁷⁷, en los que las personas «trans» son las más vulnerables y más expuestas a este tipo de violencia por su expresión de género y apariencia:

Sí es frecuente, y yo en Honduras pasé muchas cosas feas también. Un día estaba en una esquina cuando un carro se paró y cuatro hombres se bajaron y me empezaron a golpear con bloques (ladrillos) en la cabeza, tengo cicatrices acá... Estuve interna tres días en el hospital. ¡Huy me dejaron la cara fatal, hinchada, hinchada, irreconocible! Estuve un mes con un collarín en el cuello. No denuncié porque no sabía quiénes eran ni les conocía, pero si hubiera denunciado tampoco hubiera pasado nada...

(Eimy, 24 años, Honduras)

Además del reclutamiento o el trabajo forzoso en los que presionan a las personas a formar parte de la organización, sin aceptar una negativa:

La mara a mí me ofreció que trabajara con ellos, pasándole información, entonces yo al terminarles de dar una respuesta negativa, lo primero que hicieron fue mandarme a golpear y apuñalarme (...) Yo sufrí 7 puñaladas, y aparte de eso, me dejaron inconsciente tres días en una cama de un hospital, luego de eso, pues la

¹⁷⁷ Ver más en *Diversidad Sexual en el Salvador. Un informe sobre la situación de los derechos humanos de la comunidad LGBT*, realizado por la Clínica Legal de Derechos Humanos Internacionales (2012).

persecución que tuve, mi casa me la destrozaron, entonces tuve que salir inmediatamente de Honduras. Mi madre sufrió una persecución, le hicieron seis disparos, gracias a dios solamente hubo un rozón de uno, la vida de mi madre también corre peligro junto con la de mis hermanos. A mi padre ya va a hacer un año que me le asesinaron las maras y todo eso es lo que me motivó a salir del país, y buscar una protección, y luego para mi madre, ahorita la tengo en un lugar donde nadie sabe, eso es lo que estoy intentando lograr, traer a mi madre y a mis dos hermanos. Las pandillas no piensan y no tienen corazón, si no estás tú, está tu familia.

(Luisa, 27 años, Honduras)

La violencia contra personas LGBTIQ se investiga en raras ocasiones, y la inmensa mayoría de los casos resultan impunes (KIND, 2015: 9).

El modo de operar de las pandillas se basa en la violencia extrema para mantener el control sobre los territorios en los que operan, en los últimos años han aumentado su presencia en las zonas rurales y semiurbanas, y se tiene pocas esperanzas de obtener protección o justicia del Estado¹⁷⁸. Además, en la inmensa mayoría de los casos no se denuncia puesto que no hay confianza en las autoridades, y porque la denuncia les expondría junto a sus familias, a un mayor riesgo de represalias por parte de las pandillas (KIND, 2015: 3-4). Como nos narra Eimy:

Si hubiera denunciado, hubiera sido un papel más escrito, archivado. Como tantos crímenes que han pasado en Honduras, y las chicas «trans» que han asesinado, que quedan impunes. Y cuando uno hace más acciones para que los crímenes sean justificados, más la agarran con uno, más lo persiguen a uno, hay más persecución. En Honduras hay bastantes chicas transexuales que han tenido que salir del país por estar luchando para que los crímenes se esclarezcan, que no haya impunidad, hay bastantes persecuciones en el tema este.

(24 años, Honduras)

¹⁷⁸ Tanto El Salvador, Honduras como Guatemala tienen leyes que tipifican como delito la VSG, el delito de feminicidio, además han creado instituciones especializadas en la policía, las fiscalías y los tribunales específicos para manejar los casos de VSG y prestar asistencia a las víctimas. Sin embargo, hay complicaciones: no se abordan eficazmente las vulnerabilidades específicas de las y los sobrevivientes de la VSG que viven en las zonas controladas por pandillas, además de que no todas las leyes, unidades y programas especializados se han aplicado totalmente por la falta de medios y, a menudo, limitan su cobertura a los centros urbanos (KIND, 2015: 13).

Igualmente, cuando los autores están involucrados en estos grupos delictivos, aumentan aún más las probabilidades de que los delitos resulten impunes (KIND, 2015: 4). En el caso de la comunidad LGBTIQ, la confianza se debilita aún más respecto a la protección de las autoridades, pues hay indicios de que la policía obra en connivencia con las pandillas en actos de violencia contra estas personas (ibídem. 10). En los casos en los que las personas se atreven a denunciar la *violencia basada en género* (VSG), se enfrentan a numerosos obstáculos dentro del sistema judicial, desde la falta de capacitación de los funcionarios del gobierno sobre estas formas de violencia, a la insuficiencia de recursos, la complicación de los procesos y la falta de protección después de presentar una denuncia (ibídem. 10-11).

Lxs sobrevivientes de VSG frecuentemente serán sometidos a una red de vigilancia y control dentro de las fronteras de su país, por lo que la migración en busca de seguridad en México o Estados Unidos se presenta como una opción para salvaguardar la vida, convirtiéndose en muchos de los casos en solicitantes de la condición de Refugiadx en el marco de la legislación internacional, mexicana y estadounidense (ibídem. 12).

El estricto control, la vigilancia constante y las reglas de conducta imperantes de las pandillas en las comunidades en las que operan, prohíben a los miembros de la comunidad comunicarse con la policía u otras autoridades, así como a las víctimas denunciar la VSG, independientemente de que haya sido cometida por miembros de pandillas u otros no relacionados con las pandillas: esposos, compañeros, novios o miembros de la familia (ibídem. 9). Cuando esto sucede, y las jóvenes fundamentalmente se comunican con las autoridades sobre el accionar de las pandillas, la mayor parte de las veces son asesinadas y halladas con piedras dentro la boca (ibídem. 9), proyectando así un mensaje para el resto de la comunidad.

Es significativo que en los últimos años se ha producido un aumento desproporcionado del uso de la violencia sexual como táctica principal para establecer y mantener el dominio sobre las comunidades y territorios en los que operan dichos grupos (ibídem. 5). Las personas «trans» y en general toda la comunidad LGBTIQ son particularmente vulnerables a la violencia sexual y puede adquirir un significado particular al ser perpetrada contra ellas, pudiendo ser utilizada para sancionar y degradar a las víctimas por sus expresiones e identidades (CIDH, 2015: 118). Asimismo, este tipo de violencia, además de tener como consecuencia un impacto psicoemocional evidente, puede causar lesiones físicas, como ocurre cuando la violación anal o vaginal se realiza con objetos

grandes o afilados, además de una mayor vulnerabilidad a la infección por VIH (ibídem. 221-122).

La violencia sexual puede ser considerada como una manifestación de violencia basada en género (VSG). Existen diferentes formas dentro de la VSG, que pueden consistir en la violación o agresión sexual, el acoso, la trata, así como el sometimiento a situaciones de esclavitud sexual y doméstica (ibídem. 6). Otra forma de violencia común es aquella dirigida hacia las *novias de pandillas* o *jainas*, en las que los miembros a través de la fuerza o la coacción someten a las niñas y jóvenes fundamentalmente para que mantengan relaciones sexuales (ídem.). Este tipo de reclutamiento forzoso constituye una forma contemporánea de servidumbre sexual y esclavitud (ibídem. 7), y el negarse a ella significa temer por la propia vida o la de las familias.

CAPITULO IV. LA FRONTERA SUR DE MÉXICO. UNA FRONTERA DE FRONTERA(S)

4.1 Las «fronteras corporeizadas» en los contextos de tránsito.

Todas las fronteras se pueden pasar, pero con bastantes riesgos; la trata, la drogadicción, el comercio sexual, los golpes por discriminación, siempre hay un riesgo.

(Eimy, 24 años, Honduras)

El inicio de los procesos migratorios que se emprenden por parte de las personas «trans» que atraviesan México, no comienzan necesariamente en el cruce de fronteras geográficas, sino que comienzan en la transgresión de otras fronteras corporeizadas: son principalmente las de sexo-género-sexualidad, irrumpidas antes de presentarse el contexto migratorio (incluso lo impulsan) y, una vez en éste, adquieren nuevas significaciones. Es fundamental señalar que, en los proyectos de tránsito, las opresiones derivadas de la articulación sexo-género-sexualidad adquieren una centralidad fundamental en los cuerpos y en las experiencias de estas personas. Pues aquellas «identidades» en las que el género no es producto del sexo, así como aquellas en las que las prácticas del deseo no son consecuencia ni del sexo ni del género, desbordan toda coherencia normativa y trascienden la matriz de inteligibilidad, sexo-género y deseo, produciendo que no puedan "existir" (Butler, 2007: 72).

Las personas «trans» encuentran que su camino hacia esa *frontera* imaginada, proyectada en el imaginario, es un camino de por sí fronterizo, un continuo vaivén de transgresiones, cruces y emplazamientos simbólicos como ya hemos hecho alusión en el apartado anterior (3.1.2 «Frontera(s)»). Las fronteras como metáforas; barreras sociales, genéricas, sexuales, culturales, de clase, psicológicas, étnicas, económicas, lingüísticas, religiosas e históricas. Sin embargo, no podemos obviar que cada *frontera* al mismo tiempo implica siempre una posibilidad, una transgresión de significados, poderes y estructuras, el cruce de un espacio, ya sea simbólico y/o territorial. Pero esos cruces fronterizos siempre están sujetos a la interpretación de «lxs Otrxs», siempre

vislumbrando resistencia. Recordemos en este sentido la narrativa literaria híbrida y desafiadora de Anzaldúa, y su resignificación de la frontera como ese lugar de resistencia identitaria y posicionamiento político.

Como ya se ha manifestado, parte de nuestro propósito aquí es indagar sobre los significados que cumplen las fronteras y las formas de interferir en las subjetividades de las personas «trans» dentro de los contextos de tránsito. Nos detendremos en primer lugar en las fronteras sexo-género que encarnan muchos de los cuerpos de las personas «trans», cuyas expresiones de género son codificadas por la lógica normativa como incoherentes, representando géneros «inteligibles» (Butler, 2007: 72). Podríamos referir a que representan una doble función: pueden reflejarse como la *causa* fundamental que desencadena el proceso migratorio, pero al mismo tiempo las fronteras sexo-género también adquieren una *función instrumental* imprescindible en el interior de las dinámicas del tránsito y los múltiples contextos migratorios.

En referencia a la primera como *causa*, los procesos migratorios de muchas de las personas «trans» originarias de las regiones del denominado Triángulo Norte, y fundamentalmente Honduras, encuentran su origen principalmente en la discriminación y en la persecución basada en sus expresiones de género, una persecución que obedece y reproduce al mismo tiempo la lógica normativa de género que se asume como hegemónica y que castiga a aquellos cuerpos ambiguos que la desobedecen. Esta persecución de género, como mencionábamos con anterioridad, está encabezada por diferentes agentes opresores en la familia y en la comunidad, fundamentalmente en el accionar de las pandillas transnacionales y el crimen organizado, pero también en las dependencias institucionales y/o gubernamentales, que a través de mecanismos a menudo «legales» e institucionales, legitiman diferentes formas de violencia y en los diferentes ámbitos de estas personas. Esta violencia generalizada y articulada con una ciudadanía precaria e inestable, en situaciones de pobreza y falta de oportunidades, son los desencadenantes de una migración forzada, que hace que cobre su sentido y se haga necesaria *la fuga* (Mezzadra, 2005) que, como categoría política, resalta la dimensión subjetiva tan importante a considerar en los procesos migratorios de estas personas «trans», impidiendo objetivar todas sus causas o reducirlas por completo a su naturaleza económica o demográfica (2005: 44-45). En este sentido, se presenta referencial la noción de *sexilio* (Guzmán, 1997; La Fountain-Stokes, 2004, 2005), que implica a aquellos sujetos que han tenido que salir de sus países de origen a causa de su

orientación sexual (Guzmán, 1997: 227) o expresiones de género, la necesidad de ir a un lugar donde la persona no tiene historia (La Fountain-Stokes, 2004: 144). Aunque fue Manolo Guzmán quién acuñó por primera vez el término *sexilio*, también fue explorado por Negrón Muntaner en su filme híbrido *Brincando el charco* y por la cineasta venezolana Irene Sosa en *Sexual Exiles* (La Fountain-Stokes, 2004, 2005). Es una categoría analítica emergente, principalmente en los estudios de la teoría *queer* en América Latina.

Es interesante la analogía de la académica poscolonialista Martínez-San Miguel (2011) que toma como punto de partida diferentes nociones de *sexilio* propuestas por críticxs de estudios acerca de la sexualidad en el Caribe¹⁷⁹ y las aplica a las nociones de varios estudiantes universitarios estadounidenses. Así, la autora lleva a cabo una exploración del concepto, con el objetivo de reinterpretarlo y proponer un tipo de lectura crítica en el estudio de la colonialidad de las diásporas en el Caribe: "el *sexilio* como una metáfora que (...) permite interrogar los límites de la teoría postcolonial para proponer imaginarios culturales y críticos en los que pueda conceptualizarse el colonialismo extendido que es particular de esta zona geopolítica" (2011: 28)¹⁸⁰.

Comenta la autora que cada vez son más las voces de narradorxs caribeños que han explorado la noción de *sexilio* en contextos donde la expulsión promueve una significación diferente en términos productivos que modifican el canon nacional caribeño. Por tanto, no siempre ha de ser leída en clave de pérdida, es interesante también centrar la atención en estas narrativas diferentes donde el *sexilio* se subvierte, reniega o se transforma implícitamente (Martínez-San Miguel, 2011: 20). Se trata de ampliar el entendimiento del *sexilio* como negociación, fundamental para cuestionar las políticas nacionales, y para explorar los procesos mediante los cuales se puede lograr la

¹⁷⁹ Analiza los textos de Luis Rafael Sánchez, Reinaldo Arenas y Manuel Ramos Otero que representan la definición tradicional del *sexilio*. Algunxs autorxs apuntan al cuento «*Jum!*» de Luis Rafael Sánchez como uno de los textos fundacionales en la representación del *sexilio* en el Caribe (Martínez-San Miguel, 2011: 18).

¹⁸⁰ Su objetivo es extender el alcance semántico del concepto *sexilio* en los estudios *queer* en el Caribe, y distingue: 1) el *sexilio* que identifica un grupo importante de migrantes provenientes del Caribe que se establecen en centros metropolitanos y cosmopolitas. 2) El *sexilio*, como alusión a un estereotipo recurrente que define el Caribe como una zona sexualmente vibrante y como una de las paradas principales en las redes del turismo sexual. 3) El *sexilio* como nexo que permite establecer un vínculo entre el Caribe y su relación problemática con el nacionalismo, asumiendo que muchos países de este archipiélago no han llegado a un proceso poscolonial o no han experimentado el proceso de constitución de un estado soberano (Martínez-San Miguel, 2011: 17).

definición de "una identidad deseada" (Martínez San Miguel, 2011: 28). En palabras de la misma:

Si la única opción para la alteridad sexual fuese la expulsión, no habría espacio para explorar las maneras en que el sexilio transforma el imaginario heterosexual y patriarcal desde adentro. Por esto, ampliar el entendimiento del sexilio como exclusión para incluir el sexilio como negociación es fundamental para cuestionar las políticas nacionales, para explorar los procesos mediante los cuales se puede lograr la definición de una «identidad deseada» que no necesita expulsar a sus compañeros de cuarto para poder satisfacer sus deseos.

(Ídem.)

En relación a la segunda, las fronteras sexo-género adquieren una función *instrumental* en los diferentes tránsitos migratorios a través de toda la república mexicana. Las rutas e itinerarios de viaje son diversos, en función de los medios de transporte utilizados: arriba de *La Bestia* que, aunque cada vez es menos frecuente, sigue siendo una posibilidad para avanzar en el camino, donde son expuestas a la violencia, el hostigamiento y los asaltos repentinos por parte del crimen organizado en concepto de *cuota*¹⁸¹. Las rutas de *camión*¹⁸² o aquellas otras formas improvisadas de viajar de *ride* o pidiendo un *aventón*¹⁸³ a los *trailereros*¹⁸⁴, o personas espontáneas que se cruzan en el camino. De igual modo, las formas de habitar los espacios, así como las maneras de habitar simultáneamente las múltiples categorías que median su experiencia migratoria «trans», «centroamericana» y «migrante» no es una tarea fácil en la cotidianidad de estas personas. En este sentido, el contexto y la interpretación y traducción que se haga de él es crucial, así como los diferentes actores que tengan delante en cada situación, pues serán condicionantes esenciales que guiarán su «libre» expresión de género en ese momento específico, o por el contrario, la coaccionarán, *actuando* identidades estratégicas en cada caso específico. Así, las estrategias corporizadas serán distintas,

¹⁸¹ Cantidad económica solicitada por el crimen organizado en asaltos espontáneos para mantenerse en el tren sin ser sometidos a ningún hostigamiento.

¹⁸² Autobús.

¹⁸³ Expresiones populares que refieren a solicitar de manera espontánea en la carretera a los conductores que les lleven en sus vehículos (trailers, camiones, y con menos frecuencia turismos particulares). Una forma de hacer *autostop*. Se presenta para muchas personas «trans» como una alternativa de transporte, pero está sujeta a la voluntad del conductor a transportar a la persona que lo solicite. También es frecuente la expresión: «pedir jalón».

¹⁸⁴ Referido popularmente a aquellos conductores que conducen los trailers, y atraviesan las carreteras mexicanas de manera constante.

entrando en juego diferentes fronteras sociales, culturales, de raza, de clase, psicológicas, económicas, administrativas, lingüísticas, etc.

Viajar en un espacio como el de arriba de *La Bestia* supone una alta exposición y un riesgo elevado, pues son permanentemente cuestionadxs, incluso por las mismas personas migrantes con quienes comparten la ruta migratoria, quienes en muchas circunstancias no conciben la ambigüedad de sus cuerpos. En las comunidades que rodean los albergues de atención a las personas migrantes donde se asientan transitoriamente hasta retomar su viaje, frecuentemente corren la misma suerte, sometidas a un juicio constante sobre su legitimidad de género, y con la necesidad de ser demarcadas en un campo legible que siempre apunta a una dicotomía fundada en la biología y que no entiende más allá. Esto imposibilita en muchas circunstancias una socialización normalizada en los espacios públicos, realizar actividades conjuntas con el resto de personas migrantes fuera del terreno del albergue percibido como «seguro», pues el mero hecho de ocupar espacios públicos transgrede normas para las personas «trans» (Vidal-Ortiz 2014: 123). Las normas y los mandatos de género condicionan siempre las formas en que se puede aparecer en el espacio público, así como quién estará criminalizado según la apariencia pública y quién no será protegido por la ley, por la policía (Butler, 2009: 323). En este sentido, el lenguaje es un elemento importante en la lectura de «lxs Otrxs», a menudo es fácil descifrar la nacionalidad alrededor del acento, siempre inserto en una jerarquía (Viteri, 2014: 272), y esto lleva implícito un riesgo, por ello «pasar por nacional» en los espacios públicos o zonas comunitarias es básico para no levantar sospecha. Por ello, la ambigüedad de género es un riesgo percibido que se intercala con el estatus de «indocumentada», una categoría racializada y frecuentemente criminalizada, que conduce a la persona a estar en perpetua vigilancia.

4.1.1. Prácticas del *passing* como estrategias en tránsito.

Muchxs autorxs ya han puesto de manifiesto que las prácticas del *passing*¹⁸⁵, «pasar por» (Stone, 1993; Ahmed, 1999, 2000; Butler, 2002; Romero, 2006) a menudo se utilizan como estrategias de protección en los tránsitos migratorios: ser latinxs y «pasar por blancxs», ser gay y «pasar por heterosexual» (Cantú, 2009; Viteri, 2009, 2014). Estrategias que apuntan a "una práctica de resistencia –una práctica de riesgo– que permite, en determinadas situaciones, cortocircuitar o evitar determinados reconocimientos sobre la base de promover reconocimientos alternativos" (Romero, 2006: 13). Autorxs como L. Feinberg explicitan cómo la comunidad transgénero en las sociedades capitalistas soportan el acoso y el peligro extremo, y se ven obligadas a *pasar* desapercibidas para poder vivir. *Pasar* significa esconderse, invisibilidad, algunxs hasta son forzados a la clandestinidad (2006: 207).

Como ya se ha comentado, los tránsitos migratorios son configurados como espacios articulados por fronteras diversas que se corporizan. Sea cual sea el itinerario de viaje y el medio a través del cual lo realizan, las fronteras se presentan para estas personas de manera recurrente e interfieren significativamente en la negociación de su subjetividad en movimiento, en tránsito hacia el «otro lado», que es siempre imaginado. En ocasiones, una estrategia recurrente es la «suspensión» consciente, o en términos de Ekins y King (1999), el «ocultamiento», (*concealing*), o «disimulo» (*implying*), de cualquier ambigüedad corporizada que les conduzca a exponerse o evidenciarse en determinados contextos, instrumentalizando así las fronteras normativas. Por ejemplo, cuando son trasportadxs arriba de los vagones del tren de *La Bestia*, también conocido como el «tren de la muerte», desplazan cualquier atributo femenino que las conduzca al terreno de la ambigüedad o de la vacilación, y por tanto de la vulnerabilidad. Éste puede ser un mecanismo de protección a través de un «cuerpo reificado». Esto se traduce en

¹⁸⁵ El concepto de *passing* en este texto es empleado para referir al logro que las personas «trans» obtienen en el proceso de ser reconocidas como miembros del género de elección en el contexto determinado. En términos de Stone, significa vivir con éxito dentro del género escogido, ser aceptado como miembro "natural" de este sexo (1993: 12). Las prácticas del *passing* generan implícitamente una crítica a cualquier asunción identitaria, a la vez que "ponen en evidencia las diferentes vulnerabilidades de los cuerpos, cuerpos co-constituidos en relaciones diferenciales enormemente constreñidoras y, sin embargo, parcialmente movilizables" (Romero, 2006: 205). Un concepto muy influenciado por la etnometodología además de la tradición de los movimientos feministas negros. Su origen se remonta a las prácticas de "passing" racial que se han detectado en varias geografías como la estadounidense, en las que incluso condujo a la creación de un subgénero literario, las novelas de "passing". Para más información, ver *Passing Novels in the Harlem Renaissance* de Mar Gallego (2003).

cómo *actúan* o performan sus expresiones de género para ser leídas en «masculino» frente a circunstancias hostiles, corporizando una expresión heteronormativa que, de manera transitoria, no les ponga en evidencia frente a «lxs Otrxs» y les ayude a «pasar desapercibidas», siendo reconocibles frente a las codificaciones y órdenes de género. Otras prácticas del *passing* serán ejercitadas en busca de otros reconocimientos y en otros contextos diferentes, como cuando son detenidxs por los controles del Instituto Nacional de Migración y encerradx en las estaciones migratorias, o cuando en los intervalos de tránsito solicitan un *ride* o aventón en medio de la nada en situaciones desconocidas, una cuestión que se abordará específicamente en el siguiente apartado. En estos procesos de tránsito que lideran las personas «trans» el *passing* se performa como una *transición de género*¹⁸⁶, que permite el movimiento entre categorías de género(s) de manera estratégica, a través de la lectura que hagan del contexto en el que se ven inmersas, consiguiendo así ser leídas como pertenecientes a un género específico, según la hostilidad o confianza que les sugiera un espacio determinado. Se trata de algún modo de desplazamientos estratégicos de las fronteras que se inscriben en los cuerpos y nos conducen implícitamente a pensar en «la identidad» como una ficción, así como también nos descubre la inestabilidad de todas las «identidades».

4.1.2 El *ride*, o el aventón como opción migratoria.

Cada vez son más frecuentes las formas improvisadas de viajar de *ride* o pidiendo un aventón a los trailers o personas espontáneas que se cruzan en el camino migratorio de las personas «trans», pues es una forma relativamente más segura en términos migratorios, que les sortea de ser acechadas por los controles migratorios en carretera y además no tiene, en principio, un coste económico previsible, por lo que se presenta como una estrategia de movilidad recurrente para muchas personas «trans». No obstante, viajar de *ride* supone un tipo de intercambio, otro tipo de «pago» que no es precisamente monetario, y que algunas personas «trans» denominan como «dar algo a

¹⁸⁶ La idea de *transición de género* se inspira en el trabajo elaborado por Ekins y King (1999) y su forma de interpretar el concepto de transgénero (*transgendering*) refiriendo a la idea de moverse; (transferir), pasar de una categoría de género preexistente a otra (de manera temporal o permanente) y a la idea de trascender o vivir más allá del género (Ekins y King 1999: 581-582). En este sentido, lo interpretamos como el proceso de transformación que gestionan las personas «trans» para conseguir contextualmente una adecuada atribución de género y proyectarla a «lxs otrxs». Esta transición siempre dependerá de la experiencia subjetiva que condiciona las propias proyecciones de género y de los recursos disponibles del contexto.

cambio», un «favor por favor», un «tener que acceder» que asumen en sus devenires migratorios:

Pedimos *ride*, pero no tuvimos que acceder. Sí me ha pasado en otras ocasiones... por el aventón, pues tenemos que acceder. Empiezan a hacer pláticas sexuales, empiezan a decir que lo tienen grande, o cosas así para ver si así yo me motivo. Y ni modo, en otras circunstancias lo tengo que hacer, porque si no me toca caminar otra vez. O sea, lo que hago es un pago por no cargar dinero para pagar un autobús.

(Eimy, 24 años, Honduras)

En ocasiones, pedir *ride* significa performar o *actuar* una «identidad hiper-femenina», guiada por estereotipos de género hegemónicos, con los que en muchas ocasiones no se tienen por qué identificar, o no por completo, pero instrumentalizar «la feminidad» supone «ser» inteligible de cara al «otro», al trailero y acceder así al *ride*. Esta estrategia supone un despliegue de *actos corporales* (Esteban, 2011) significativos en el momento de pedir *ride*: maneras de moverse, andar, vestir, sentir, adornarse, tocarse, siempre en interacción con otros sujetos, conformando *itinerarios corporales* específicos, donde el contexto social, económico, la corporalidad y la narratividad estarán estrechamente relacionados (Esteban, 2011: 62):

Cuando me deportaron, me vine con 1600¹⁸⁷, con 1600 pesos la armé, eso gasté. Pero si voy una segunda vez y de travesti ya es diferente, ahora tengo más valor, la primera vez yo venía con miedo, pero ahora me visto de mujer en la noche, y cualquier aventón. ¡uy! cualquier trailero me da *ride*. Me visto de mujer, me maquillo, unos «shortcitos»; pantaloncitos así apretados entubaditos, una blusita...

(Noe, 43 años, Honduras)

Estrategias de tránsito permeadas por lógicas heterocentradas que son frecuentemente instrumentalizadas, como sugiere el testimonio de Niki:

Me vestí en el camino para pedir jalón con los trailers, como te dije ayer a dos hombres no les van a dar *ride*, pero sí a dos mujeres (...) entonces por eso, ya lo conseguí y ya.

(Niki, 24 años, Honduras)

¹⁸⁷ Equivalente a casi 70 euros.

Estos procesos de tránsito en carretera que lideran las «trans» a través del *ride* pueden ser leídos como estrategias de *passing*, un desplazamiento estratégico de las fronteras que se extienden a los cuerpos, a la vez que "implica un riesgo al situar los «cuerpos» en espacios y posiciones que se «ocupan» sin la preceptiva legitimidad" (Romero 2006: 205; énfasis de la autora). Daniela, como Luisa, asume que el pedir *ride* dependerá del contexto. En la noche las posibilidades de transporte regular se reducen, lo que supone otro tipo de exposición de la que son conscientes, y en las que se ponen en juego otras lógicas y otros recursos:

Sí pedí un aventón, me trajeron agarrada la noche, pasado el transcurso de Guatemala, porque cruzando Guatemala me agarró la noche, y a mí me urgía llegar a la capital, era como a eso de las 12.30 de la noche y es peligroso un poco. Y estábamos en un trayecto donde estaba oscuro, no había mucho tránsito de personas, sí vehículos, entonces pedimos un ride. Bien, el señor nos trajo hasta la capital, como a eso de la 1.30 de la mañana.

(Daniela, 25 años, Honduras)

El pedir un *ride* o un *aventón* es un proceso que se construye en el camino, nunca es anticipado, no se conocen de antemano las exigencias que acarreará el *ride*, es en el intermedio de este trance donde las personas «trans» negocian las condiciones y los límites, pues nunca están claros y dependerán siempre del contexto, de las personas que interactúan, de su capacidad de negociación y de los imaginarios previos o de las experiencias encarnadas de veces anteriores:

O sea, yo les decía a ellos: ¿papi me das ride? ¿A dónde vas? ¿A dónde vas tú? A tal lado... ¡Ais llévame no seas malito! Sale. Me dejas en tal lado donde pueda agarrar otro ride. ¡Sí súbete! Y hay trailers buenos que luego te dicen a ti: ¿no quieres una coca, o algo de comer? Entonces sí o no. Y hay trailers que si se bajan compran y te dan. Uno de ellos se bajó, nos compró jugo, nos compró galletas y ya comimos. Hay algunos que no te piden nada a cambio, hay otros que sí, que te dicen: ¡fíjate que tú me gustaste! (...) Ahí tú decides si sí o no, ¿sí? O sea, hay algunos que te dicen: ¿no quieres descansar? ven descansa aquí. Hay uno que dormí con él y no... ¡Todo bien no se pasan con uno! pero hay algunos que sí.

La vez pasada (...) a mí me salió uno que yo le había gustado, que mis trenzas, mis anteojos, que qué bonita. Fue como que... ¡no papito déjame! Y ya para bajarnos, mira me van a dejar mis amigas votadas y no conozco. ¡No te preocupes que yo te

llevo! Mentira no me vas a llevar ¡déjame ir! Ya dame un beso aquí y ya. Pero sí quería conmigo y yo como que no. (...)

O sea, hay hombres buenos (...) hay algunos que no les gustan...así como ellos necesitan personas para irse desahogando, platicando con uno, pero hay otros que no, que si te ven durmiendo ¡bájate! que me vas a pasar el sueño. Otros no te dicen ¿tienes sueño? Acuéstate, yo te aviso cuando lleguemos, o sea buena onda. De todo hay...

(Niki, 24 años, Honduras)

Es la primera vez que Niky se encuentra en proceso de tránsito migratorio, y la primera vez que transforma su apariencia de forma «femenina» ha sido en este trayecto, con motivo de pedir *ride* a los trailers que se encuentra en su camino, para poder avanzar esquivando los controles migratorios. Cuando llegó a la frontera sur mexicana hace un mes, comenzó en el trabajo sexual para obtener ingresos económicos que le permitieran continuar el viaje, sin hacer partícipe a su entorno familiar en Honduras. Para Niky la importancia del tránsito migratorio no es tanto el destino, la meta, o el llegar a ese contexto imaginado que interpela su proyecto migratorio. Para Niky, la importancia recae en este proceso intermedio y/o liminal hacia un destino que nunca es del todo determinado. Es el viaje, el intervalo, el mismo camino el que le refuerza y le entusiasma, pues se presenta como un horizonte donde se le permite transgredir el género sin ser juzgadx, experimentar con su corporeidad, con su afectividad, su sexualidad, su erotismo, con sus miedos, sus pudores, sus formas y sus tiempos. En este proceso en tránsito Nicky, de algún modo, encuentra su pertenencia, significa el poder transitar las nociones de género(s) y alterar su pertenencia sin la mirada de esos «otrxs conocidxs», con los que ha sido socializadx¹⁸⁸.

En su país, por ejemplo, no puede transitar según qué espacios públicos y a qué horas, o experimentar con su corporeidad, o combinar las prendas de vestir a su antojo, ni tampoco «vestirse de mujer» si así lo deseara, pues la presión familiar es una constante. El contexto de origen es ambivalente en el caso de Niky, pues, aunque se presenta como un apoyo emocional importante en cierto sentido, también es el elemento que reprime, controla y sanciona las prácticas y proyecciones de género, y repercute en la

¹⁸⁸ Una vez habiendo llegado a frontera Norte, decidió no solicitar la condición de refugiadx, y regresó para Honduras. Meses después emprendió de nuevo el tránsito migratorio con una amiga, a través de pedir *ride* espontáneamente con la intención de «avanzar e ir para arriba» sin un destino específico.

configuración de la subjetividad. Si Niky se «viste de mujer» de cara a su familia, dejaría de ser «inteligible», pues su género no sería consecuencia de su «sexo», y su cuerpo encarnaría así «lo abyecto», lo que conforma el campo de «lo deshumanizado» (Butler, 2007), convirtiéndose en una amenaza para lxs otrxs:

Sinceramente mi familia no sabe que me estoy prostituyendo, mi familia ¡nunca! Una vez me dijo la mayor, mi hermana la más enojona: Nosotros te amamos a vos como eres, sabemos que eres gay que esto... que lo otro, eres una bella persona. Pero si ya una vez te vistes de mujer, no vas a contar con mi apoyo, porque ya sería una falta de respeto. La primera vez que me vestí fue aquí durante el viaje. Pero aquí, pues me vale madre porque nadie me conoce (...) por eso yo ayer andaba en short, enseñando mis piernas de «caña fistula» (ríe) pero en Honduras, mi mamá todo el tiempo tenía un negocio en el mercado (...) conozco a mucha gente... Entonces cualquiera me conoce, con o sin maquillaje, de mujer o de hombre igual me conocen.

(Niky, 27 años, Honduras)

Pedir *ride* o un aventón puede ser concebido también como una estrategia para reducir o minimizar las condiciones de precariedad que presenta el contexto. La precariedad en este sentido, es entendida como esas condiciones que amenazan la vida y la hacen escaparse de nuestro propio control (Butler, 2009: 322). Una situación donde la pervivencia no está garantizada de forma alguna, donde se sufren las carencias de redes de soporte social y económico, quedando marginalmente expuestas al daño, la violencia y la muerte, en un alto grado de riesgo de exposición a la violencia sin protección alguna (Butler, 2009: 322-323). Como nos refleja el testimonio de Daniela mientras viajaba de *ride* en la noche con su hermana, antes de llegar a la frontera sur mexicana:

¿Y a dónde les llevo? Y le dije no, está bien aquí vamos a pasar la noche. Entonces el señor insistió, insistió, e insistió, mira que te voy a llevar a tal sitio... Yo conozco donde puede salir el transporte ahorita rápido. Entonces le dije a mi hermana: ¿nos arriesgamos o nos quedamos? Capaz y si nos quedamos aquí, alguien venga a asaltarnos, porque no vamos a dormir, le digo yo... Bueno si quieres aventémonos me dice, ok aventémonos. Está bien señor (...)

(Daniela, 25 años, Honduras)

Sin embargo, en muchas circunstancias sucede a la inversa, y tomar un *ride* supone al final incrementar las condiciones de exposición o potenciarlas, pues el no tener un conocimiento exacto de los lugares que se frecuenta y de los itinerarios de viaje de los trailers, puede acabar desembocando en la llegada a contextos más inseguros que los que se quería evitar al inicio, pues "el problema no es tanto el viaje, sino donde acaba éste" (Francis, 24 años, Honduras). El final del testimonio de Daniela nos da muestra de ello:

Lo que a mí no me gustó es que nos dio unas vueltas, unas grandes vueltas alrededor, yo no sabía dónde estaba. Entonces el señor agarra su teléfono y dice: ahorita voy por aquí voy... no sé donde dijo, qué lugar dijo. Entonces le digo a mi hermana, por qué está llamando, el no tiene por qué llamar le digo yo.... Estaba haciendo llamadas raras: ¡por este lado voy a llegar, ahorita llego! Entonces me dice mi hermana: ¿nos bajamos? Pero acá está más oscuro le digo yo, ¡Cómo nos vamos a bajar acá, aquí si nos vamos a exponer más! Habíamos llegado a una zona en la que había pandilleros, habían manchado mucho las paredes, los muros y estaba un poco oscuro. Estaba una persona con short y tatuajes, y otro por allá. ¡No! le digo, no podemos quedarnos acá. Nos tocará venarnos con el señor, y al rato el señor dijo: Acá se van a quedar, nos llevó a una zona oscura, muy oscura, como a un callejón (...) Me dijo bájense, bájense y se me bajan rápido, se enojó. Pero Dios siempre pone personas en el camino, y en ese momento, pasó un guardia de seguridad, no sé en qué edificio estaba trabajando. Entonces nos fuimos corriendo hacia él y le pedimos que nos ayudara, que nos habían dejado en ese callejón... ¡Vénganse con nosotros!

(Daniela, 25 años, Honduras)

Como aludíamos anteriormente, la precariedad (*precariousness*) como condición existencial humana inevitable está presente en todas las vidas y de alguna manera nos hace vulnerable, nos involucra estar en manos de un «otro» que no tiene por qué ser un «otro» conocido (Butler, 2010: 30; énfasis propio). *Aprehendemos* la precariedad de la vida mediante los marcos que están a nuestra disposición, y en este sentido los marcos determinan qué vidas serán reconocibles como vidas y qué otras no lo serán. La *precariedad*, además, siempre está relacionada con las normas de género, quienes no viven sus géneros de una manera inteligible, entran en un alto riesgo de acoso y

violencia (Butler, 2009: 323), y se articula con otros ejes como la raza, el estatus migratorio, la clase social, etc., que acaban haciéndoles más vulnerables en contextos precarios y desconocidos, lo que les lleva a performar identidades ficticias como mecanismos de protección, estrategias de *passing* para sortear las amenazas del contexto:

Entonces llegamos como a un estacionamiento en Guatemala y yo le digo a mi hermana: ¡esto está bien raro! Andábamos un poquito de dinero, y pensé: ¡por qué no pagamos un taxi que nos lleve! Entonces ese taxi nos trajo, yo le dije, puedes hacernos el favor de llevarnos a algún estacionamiento donde salga un transporte a esta hora o si no a un hospedaje donde no corra peligro. ¡Imagínate a esa hora 1.30, 2.00 de la mañana ya es bastante raro que haya taxistas trabajando! Entonces me dio un poco de miedo. Yo subí con mi hermana y cuando subí, el problema fue este, viene y me dice: ¿De dónde son? ¿Son de Honduras? ¿de El Salvador? No, le digo, soy de Guatemala, yo ahí cotorreándole. ¡No! me dice, no son de Guatemala, son de otro país... Intenté disimular (...)

(Daniela, 25 años, Honduras)

4.1.3 El *ride* o aventón ¿servicio sexual o violencia sexual?

Podríamos hacer diferentes lecturas en función de las distintas narrativas de las personas «trans» en referencia a estas situaciones emergentes caracterizadas por la *precariedad* en los procesos de tránsito en las que activan diferentes estrategias. Para muchxs de ellxs estos contextos de intervalo en carretera donde frecuentemente se toma el *ride* son también contextos donde tiene cabida el acto sexual, pues el ir de *ride* supone un intercambio que, en muchas circunstancias, se traduce en servicios sexuales, como ya se ha comentado. En este sentido, es significativa la forma en la que Noe describe el *ride*, poniendo como centralidad su cuerpo, la importancia de su boca en este proceso, dotándole de una capacidad de acción significativa:

En el ride, como dicen acá uno tiene que discutirse o sea mocharse. O sea, como que mi cuerpo me tengo que mochar con ellos con mi boca, favor por favor, por el aventón me das algo.

(43 años, Honduras)

En este contexto y en relación a México, «mocharse» se traduciría como compartir, cooperar, contribuir con algo, o dar algo «a cambio de...», dentro un proceso de interacción social donde intervienen varios actores. Además, en este intercambio, se establecen diferencias significativas referidas a las posibles demandas, en función de si la persona está sola o si es un grupo el que pide *ride*. Pues el ir en grupo a la hora de pedir *ride* o aventón se presenta frecuentemente como una estrategia que evade el tener que dar algo a cambio por el «favor prestado»:

Si nos salían aventones, aprovechábamos, éramos cuatro y no tuvimos que dar nada a cambio, pero cuando uno va solo, pues sí (...)

(Noe, 43 años, Honduras)

Si contemplamos que el ir de *ride* en muchas circunstancias supone un intercambio que se traduce en servicios sexuales, cabría entonces preguntarnos varias cuestiones al respecto: ¿Se podría establecer una analogía similar a la del trabajo sexual que ejercen en las calles de la frontera sur de Tapachula? ¿Se trata de contextos simétricos o deberíamos establecer significaciones diferentes? Una interpretación factible si reconociéramos que se trata de un contexto relativamente simétrico, sería concebirlo como una estrategia de *sexo transaccional*¹⁸⁹, que en estas circunstancias sería interpretado como sexo a cambio de transporte, de un aventón o un *ride*, que en muchas circunstancias las personas «trans» lo ejercen para obtener recursos y así avanzar en su trayecto migratorio. O bien como instrumento para reducir la vulnerabilidad y el impacto negativo de aquellos contextos que se imaginan como inseguros o con una alta exposición al peligro:

Para pedir *ride*, tienes que acceder a muchas cosas, porque ¿cuál es el principal pago del *ride*? El tener relaciones sexuales con la persona que te da *ride*. Ese es principalmente el pago.

(Luisa, 27 años, Honduras)

Otro testimonio en este sentido es que el que nos arroja Daniela:

Sí, tuve que pedir un aventón, el señor me dijo que si le iba a dar algo a cambio, yo le dije: ¿algo como qué? Un refresco, una soda, que nos bajemos a comer, pues

¹⁸⁹ Entendido como sexo a cambio algún tipo de recurso u objeto, no necesariamente tiene que haber un intercambio monetario, sino puede referir a un intercambio material: bienes, comida, techo, transporte u otros.

perfecto. ¡No, algo más serio! y me quedé viendo a mi hermana. Mire, le dije yo, no me vaya a estar hablando de cosas más serias, o que vaya a estar volteando a ver a mi hermana, ella es menor de edad, ella está a cargo de mí. Entonces si quiere sobrepasarse con mi hermana, primero va a pasar sobre mí, le dije yo, lo que le haga a ella va a pasar sobre mí.... ¡No no no, tu hermana no, tu hermana no! A mí me gustaría contigo. Mire, le dije yo, yo no puedo. Imagínese, usted nos da un ride, yo no le pedí un ride a cambio de algo, yo se lo pedí de favor, si quiere yo le pago. Entonces me puso su mano sobre mi pierna, y yo se la fui a quitar y se la puse en él. No confunda las cosas, yo solo le di mi amistad, nada más. Ok está bien, si no quieres, pues no quieres, te voy a comprender, me dijo. Le agradezco mucho. Entonces vi que el señor se estaba poniendo como un poco enojón. Entonces le dije, bueno, aquí nomas nos quedamos, y nos apeamos ahí. Entonces el señor dijo: ¿no me vas a dar nada? No, no le puedo dar nada, lo siento mucho, que te vaya muy bien, cuídate. Entonces yo me bajé, y el señor siguió, no me forzó, gracias a Dios que no me forzó.

(25 años, Honduras)

Aunque en la mayoría de las situaciones en las que las personas «trans» piden *ride*, o un aventón son conscientes del posible pago añadido que puede llevar implícito, no podemos obviar que en muchas circunstancias se trata de espacios que se significan como vulnerables. No son contextos simétricos, si reconocemos que siempre habrá relaciones de poder implícitas proyectadas por el sistema heteronormativo. Además, las desventajas son palpables si pensamos en relación a los recursos y las escasas opciones disponibles en el momento, lo que produce que la toma de decisiones de la persona esté frecuentemente caracterizada por la coacción, o pudiera haber un aprovechamiento de circunstancias coercitivas, lo que implica un ejercicio de poder sobre la persona «trans» por parte del trailero. Los términos en los que Daniela intentó negociar el intercambio no implicaban en ningún caso el trabajo sexual. La insistencia del trailero, su actitud recurrente y la tensión del ambiente al observar que "se estaba poniendo un poco enojón", le llevaron a anticipar los efectos que podría llegar a tener su negativa en el trailero, y optó por bajarse o apearse del tráiler. En ese momento, Daniela identificó dos opciones disponibles: bajar de inmediato, o seguir en el *ride* negociando con el trailero el intercambio, con el riesgo implícito de querer forzarle, o en el peor de los casos, forzar a su hermana menor. Su capacidad de acción al anticipar las circunstancias le llevó a bajarse, a pesar de que posiblemente si hubieran sido otras las circunstancias,

nunca hubiera elegido bajar tan repentinamente en la carretera, en medio de ninguna parte y a altas horas de la noche.

En el caso de Daniela, podríamos inducir que ese pago o el trabajo sexual que se le estaba reclamando durante el *ride* no era una opción, sino una imposición. En muchas circunstancias sucede que los límites se difuminan y la interacción social para gestionar el intercambio puede ser mediada a través del abuso o de la fuerza. Además, una lectura erotizada del cuerpo de la «mujer trans racializada», centroamericana y migrante se convierte frecuentemente en el blanco para la explotación y el abuso sexual en contextos frecuentemente aislados y precarios, donde emergen distintas vulnerabilidades potencialmente desconocidas:

Íbamos en el camino (...) Entonces como que ya me quería tocar y todo eso. ¡Lo tuve que aguantar! obviamente, porque ahí tenía yo el viaje (...) Es que íbamos en una carretera, digamos no transitada para nada. Ya era como autopista y eran montanales y todo eso. Entonces dije yo, si le digo que no, yo pensando en mi mente, si le digo que no, aquí me va a bajar en medio de la nada, y luego ahí, si no hay animales o algo. Entonces yo aterrada. Entonces pues... tuve que... pues acceder, ¿no?, un poco. Pero sí es feo. No es agradable, porque no es con una persona que a ti te gustaría disfrutarlo, y todo eso. Nada más cerraba los ojos y no sé, sentí como asco (...) Pero no, es así de tenerlo que hacer, como que... a fuerza, porque que lo tengo que hacer, y para pagar al menos de una u otra forma el favor que él supuestamente está haciendo, porque yo no le llamo favor. Entonces, pues sí, llega un momento en el que tienes que hacer las cosas, y sacrificarte por... por sacar algo, ¿me entiende?

(Aleí, 21 años, Honduras)

Lejos de reducir o pasar por alto la capacidad de decidir de las personas «trans», quienes como sujetos activos son conscientes de la posibilidad de ese pago o de ese "tener que acceder" por el que tienen que pasar durante el proceso de pedir un *ride*, además de liderar diferentes estrategias para enfrentar y resistir el camino. Sin embargo, en este complejo proceso cabría preguntarnos sobre los límites, la forma imperativa en la que frecuentemente se representan, así como el tipo de lenguaje que es proyectado en su enunciación, del que hablaremos en adelante. ¿Hasta dónde podrían llegar o no en ese intercambio o ese pago? ¿Podrían recurrir a una negativa en el caso de no estar de acuerdo con las peticiones o condiciones del trailero, que generalmente no se saben con

anterioridad, sin asumir paralelamente las consecuencias? Y, por consiguiente, ¿de qué tipo de consecuencias estamos hablando? ¿Qué sucedería frente a un desacuerdo o negativa de la persona «trans» frente a las demandas del trailerero? ¿Hasta dónde tiene margen de elección la persona? ¿Cómo resistir y/o librar las posibles presiones y/o coacciones? En los *ride* o aventones las condiciones o los límites nunca o raramente están claros y definidos antes de que se produzca el *ride*: qué se va a intercambiar en el caso de haber intercambio, hasta dónde, cuántas veces, cómo, dónde, y qué sucedería si alguna de las partes no está de acuerdo con las condiciones que se originan.

Y en este sentido, podríamos preguntarnos ¿cómo identificar la frontera que separa el consentimiento de la coacción, en contextos en tránsito frecuentemente vulnerables y asimétricos? ¿Dónde terminaría el intercambio o el pago y donde comenzaría un acto de violencia sexual?

En este sentido, pudiera resultar en ciertas ocasiones que la exposición permanente a la violencia característica de las rutas migratorias de las personas migrantes, así como las circunstancias vividas en sus países de origen debido a la persecución de las pandillas o *maras*, el crimen organizado y otros agentes opresores, generan una normalización de la violencia. Mencionábamos anteriormente cómo muchas personas *aprehenden* la violencia, como una constante que se presenta en sus vidas, lo que les conduce a gestionar sus vidas desde la violencia. La reacción hacia «lo violento», o lo que podría considerarse como tal, nos conduce a pensar la forma en la que estamos modeladxs por unas normas (Butler, 2010: 227). La violencia y la no violencia no son solo estrategias o tácticas, sino que forman al sujeto y se convierten en sus posibilidades constitutivas, y, de este modo, en la lucha en curso (ibídem. 228). Si los sujetos se constituyen a través de las normas, en palabras de Butler "la producción normativa del sujeto es un proceso reiterable: la norma se repite y, en este sentido, está constantemente «rompiendo» con los contextos delimitados como «condiciones de producción»" (ibídem. 231).

4.1.4 La(s) experiencia(s) de la(s) violencia(s) en tránsito.

El concepto de violencia es un concepto que refleja una complejidad latente, y acercarnos a su conceptualización es una tarea difícil, pues su definición y uso dependerán siempre de desde donde se produzca su enunciación, y que además llevan implícitos parámetros sociales, históricos y culturales como cualquier noción a la que nos acerquemos. Pero el objetivo aquí no es conceptualizar dicho concepto, sino más bien reflexionar sobre cómo la violencia y el entendimiento que hagamos de ésta, ya sea como categoría analítica o como categoría de experiencia, siempre es interceptada por un marco de entendimiento desde donde se proyecta, se piensa y se analiza. Pues hay violencias más legitimadas o permisivas que otras, y sujetos más violentados que otros, ya que «lo humano» siempre se relaciona con lo político y lo ético (Butler, 2006: 2010).

La(s) violencia(s) siempre está(n) presente(s) en nuestras vidas e interfiere(n) en nuestra construcción subjetiva a lo largo del tiempo. Estamos expuestxs a la(s) experiencia(s) de la(s) violencia(s), en la medida en que nos socializamos a través de múltiples violencias y de algún modo nos conforman como sujetos. Esto nos conduce a pensar que la experiencia de la violencia también es una construcción subjetiva, o forma parte de una subjetividad mediada por un contexto social compartido, que lo regula ética, moral y políticamente. Es por ello que somos seres vulnerables, en la medida que somos seres humanos siempre interpelados por «lxs otrxs». Entendiendo aquí la *vulnerabilidad* como una condición humana en términos corpóreos o físicos que nos sitúa en relación con lxs otrxs (Butler, 2006), un tipo de vulnerabilidad física como elemento constitutivo de «lo humano»:

De algún modo, todos vivimos con esta particular vulnerabilidad, una vulnerabilidad ante el otro que es parte de la vida corporal, una vulnerabilidad ante esos súbitos accesos venidos de otra parte que no podemos prevenir. Sin embargo, esta vulnerabilidad se exagera bajo ciertas condiciones sociales y políticas, especialmente cuando la violencia es una forma de vida y los medios de autodefensa son limitados.

(Butler, 2006: 55)

Cuando la violencia es una forma de vida, esta *vulnerabilidad* se exagera, diría xl autxr. Los cuerpos son también agentes de violencia, pues toda violencia resiste en los

cuerpos, en este sentido, el cuerpo es un eje referencial que hace devenir a sujetos con género y con raza en muchos de los espacios de poder que conforman los contextos de tránsito, como por ejemplo el tráiler, en los procesos de *ride* en la carretera, permeado por todo un sistema social de género, en el que se proyecta el conjunto de valores, normas y disposiciones simbólicas donde «lo femenino», a través del cuerpo, acaba siendo concebido como objeto de apropiación, terreno de «lo violable». Lo femenino siempre queda relegado a posición de objeto, no de sujeto, pues construye objetos y sujetos de violencia (De Lauretis, 1994; Marcus, 2002).

Paralelamente, es interesante traer al análisis el tipo de lenguaje que se articula y media en estos procesos de tránsito, así como aquellos significados proyectados en el/los imaginario(s) de las personas «trans» durante los procesos de *ride*. Como mencionábamos anteriormente, en ciertas circunstancias cuando mencionan el *pago del ride*, lo conciben como un tránsito añadido que forma parte del camino, un «sacrificio» implícito, el «tener que acceder», o «tener que aguantar», que debe ser frecuentemente asumido por parte de las personas «trans» en estos contextos de trance migratorio. Podríamos reflexionar sobre estas expresiones como productos de la *cultura de la violación* (Marcus, 2002), en la que frecuentemente estamos socializadxs, donde «lo femenino» inclinado a lo sumiso, posicionado como «lo violable», «lo disponible» para los «otros» masculinos. Y en este sentido, me refiero a «lo femenino» y no a las mujeres, con el objetivo de no reducir ni agotar las identidades o expresiones de género, y en el entendimiento de que para ser violada, no es condición necesaria el tener que disponer de una vagina. La violencia de género no acecha exclusivamente a las mujeres como ha remarcado la lucha feminista en las últimas décadas, sino a todo aquello que se concibe y proyecta como «femenino» o se «feminiza»; de no ser así, quedarían fuera aquellas identidades de género no-normativas que trasgreden lo márgenes establecidos del sistema heteropatriarcal y consolidan el terreno de «lo abyecto» o «lo humano» y son frecuentemente víctimas de *violencia sexual*.

Como afirma Sharon Marcus, la violación es uno de los modos diversos que tiene la cultura para feminizar a las mujeres y "busca imprimir la identidad de género de «víctima femenina» en su blanco" (2002: 69). Entonces podemos deducir que un acto violatorio presupone e impone desigualdades misóginas, por tanto, la violación no solo está guionizada, sino que también guioniza (ídem.). Marcus propone una relación

interesante entre *violencia sexual* y lenguaje, la violación como una lengua¹⁹⁰ estructurada de significados que moldea tanto las intervenciones verbales como las físicas, en este caso, entre la mujer y su atacante (Marcus, 2002: 66). Entender la violación como factor lingüístico implica en los términos de esta autora, que la violencia de la violación está apoyada por los relatos, obsesiones e instituciones cuyo poder pretende imponerse para estructurar nuestras vidas como *guiones culturales* (ibídem. 65). La violación se definiría como una interacción "guionizada" (*scripted*), pudiendo ser entendida en términos de «masculinidad» y «feminidad» convencionales. Si el guión implica un *relato* de la violación, resolvemos así los problemas del *continuum* colapsado (ibídem. 68) que muestra la inevitabilidad de la violación y permite su revisión y cambio. Para la autora, las desigualdades de género no solo están prescritas por un lenguaje opresivo, además hemos de contemplar la violación como una técnica específica que "guioniza" estas desigualdades una y otra vez (ibídem. 68-69), un proceso de imposición sexista de género que podemos alterar e interrumpir pues produce víctimas en el momento, no recrea identidades inmutables de violador-violada (ibídem. 69-70).

El violador sigue un guión social que representa las estructuras convencionales y de género, el guión ha de ser entendido entonces como un *marco* que organiza e interpreta los sucesos y acciones (ibídem. 70). Un guión que se nutre de una *gramática genérica de la violencia* que muestra las reglas y la estructura que asigna las posiciones de las personas en este guión (ídem.). Esta gramática asigna a las mujeres una posición que les identifica como objetos de la violencia, y una posición de sujeto con un papel activo frente al miedo (ibídem. 73). Entonces el *guión de la violación* describe cuerpos femeninos como vulnerables, violables, penetrables y heridos (ibídem. 80). En este sentido, podríamos asumir el cuerpo como un espacio de afirmación de los espacios de poder, resultado de la performatividad que se nutre de los discursos del orden de género que reproducen representaciones misóginas. El cuerpo como espacio dominado y sometido, en palabras de Foucault, "las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos" (2002: 18).

¹⁹⁰ Lo que funda este lenguaje, afirma la autora, "no son criterios reales ni objetivos, sino decisiones políticas que excluyen ciertas interpretaciones y puntos de vista y privilegian otros" (Marcus, 2002: 62). Una política feminista que luche contra la violación no puede existir, si no desarrolla un lenguaje sobre la violación y comprenda que la violación es un lenguaje (ídem.).

Sin embargo, dentro de la lógica de género que sistemáticamente intenta reproducir cuerpos domables y sometidos, hay resistencias que desbordan las lógicas anteriores y contribuyen a desviar el *guión de la violación* al que aludía Marcus, y una opción podría ser convertirnos en sujetos de la violencia, desarrollar la capacidad de defensa o desarrollar estrategias que nos sitúen dentro de la denominada violencia sujeto-sujeto, desplazando la violencia sexualizada que nos refleja como sujeto del miedo (ibídem. 76). Un ejemplo de esto es la acción de Daniela durante el *ride* después de retar al trailero ante la posibilidad de que se «sobrepasara» con su hermana menor: "si quiere sobrepasarse con mi hermana, primero va a pasar sobre mí, le dije yo, lo que le haga a ella va a pasar sobre mí". Esta es una forma de hablar en los mismos códigos que el trailero, regulando la interacción, retando a la par que advirtiendo de las represalias si la invasión sobre el cuerpo o el abuso de poder se produjera. Una forma de desplazar el miedo, retando al lenguaje y al potencial atacante. En esta estrategia, al igual que en muchas otras que se activan en los procesos de tránsito y específicamente durante el *ride*, se dota una capacidad de agencia al cuerpo, y se transforma en un lugar privilegiado para la emergencia subjetiva, transgrediendo el miedo, la coacción, el poder y generando nuevas formas de subjetividad durante estos intervalos migratorios que refuerzan la autorepresentación de unx mismx, donde el cuerpo es referencial, un cuerpo en movimiento, que aunque influido, nunca estará determinado.

4.1.5 Fronteras tecno-orgánicas: el sexo y el género como tecnologías corporales en lo(s) cuerpo(s).

El cuerpo, entendido como una centralidad en sí mismo, es un producto cultural resultado de la historia y su contexto, en este caso un contexto fronterizo, ensamblado por la raza, la clase, el estatus, por la edad, por la situación migratoria, etc. El cuerpo es un elemento activo en los rituales cotidianos sobre cómo *hacemos género* (Garfinkel 2006, West y Zimmerman, 1987, Kessler y McKenna, 1999; Connell, 1997), concebido como una actividad o logro rutinario, metódico y recurrente. Un "hacer situado", llevado a cabo en la presencia virtual o real de "los otros" que se presume están orientados a su producción (West y Zimmerman, 1987: 126).

Desde lógicas performativas, es en este *hacer* en el cual se constituye el sujeto como nos recordaba Butler, así la subjetividad se establece por medio de la acción reiterativa.

El género "siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción" (Butler, 2002: 84). Despejando aquí cualquier acción de carácter voluntarista, pues el proceso de generización, la incorporación de normas siempre excede al sujeto, es una práctica obligatoria, una producción forzosa, aunque no por ello resulta completamente determinante (ibídem. 324). Estos actos generizados que siempre son mediados por la normatividad o normatividades generan «identidades» que no dejan de ser ficticias, pues nunca se asume plenamente de acuerdo con la expectativa, y las personas a las que se dirige nunca habitan por entero "el ideal al que se pretende que se asemejen" (ibídem. 325).

De este modo, «la femineidad» por ejemplo, no es producto de una decisión, sino de la cita obligada de una norma, una cita cuya compleja historicidad no puede disociarse de las relaciones de disciplina, regulación y castigo (ibídem. 326; énfasis propio). Las normas y los discursos reguladores operan de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos y el sexo de los mismos acaban materializando la diferencia sexual y estableciendo su hegemonía, adquiriendo un estatus de verdad. Admitimos que el cuerpo entonces siempre será el resultado del poder. En este sentido, Butler aludía a la noción de materia: "no como sitio o superficie, sino como *un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia*" (ibídem. 28; énfasis dxi autxr). En este sentido, lo que constituye el carácter fijo del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, será plenamente material, pero la materialidad deberá concebirse siempre como el efecto del poder (ibídem. 18). El cuerpo solo tiene sentido dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural que lo rodea, pues ningún cuerpo posee una existencia significable antes de la marcación de su género (ibídem. 149). Es por eso que «convertirse» en mujer implica un trabajo corporal específico (Esteban, 2011: 51), y siempre será un proceso inacabado, pues es imposible habitar por completo categorías que siempre serán imaginarias. Por tanto, hemos de pensar que el género no es simplemente performativo efecto de la reiteración lingüística-discursiva, sino además es ante todo *prostético* como afirma Paul B. Preciado, es decir, no se da sino en la materialidad de los cuerpos. Es puramente construido y al mismo tiempo enteramente orgánico. El sexo y el género no dejan de ser "formas de incorporación *protética* que se hacen pasar por naturales, pero que, pese a su resistencia anatómico-política, están sujetos a procesos constantes de transformación y de cambio" (Preciado, 2011: 155). La

distinción entre lo físico y lo no físico, lo orgánico y no orgánico es imprecisa y ficcional, como ya nos advertía Donna Haraway. Los cuerpos no se agotan en la piel y sus fronteras no están tan claras. Las tecnologías intervienen y redefinen los cuerpos y sus múltiples funciones y devienen nuevos tipos de subjetividades, pero estas tecnologías mecánicas y cibernéticas no son instrumentos neutros nos advierte Preciado, son desde un principio sistemas políticos que vienen a asegurar la reproducción de estructuras socio-económicas precisas, estructuras de poder y enclaves posibles de resistencia a ese mismo poder, en cualquier caso, un espacio de reinención de la naturaleza (ibídem. 156-157).

Para Preciado entonces el género resulta una tecnología sofisticada que fabrica cuerpos sexuales (ídem. 21)¹⁹¹. De hecho, afirma que "es imposible establecer dónde terminan «los cuerpos naturales» y dónde comienzan las «tecnologías artificiales»; los ciberimplantes, las hormonas, los trasplantes de órganos, la gestión del sistema inmunológico humano en el VIH, la web, etc., (ibídem. 146). Pues de alguna manera, la tecnología "incorpora" o se "hace cuerpo" (ibídem. 147).

4.1.6 El/los cuerpo(s) en la(s) frontera(s): Rituales de transformación.

Como ya hemos señalado, resulta interesante pensar cómo las tecnologías de las comunicaciones y las biotecnologías reconstruyen nuestros cuerpos, como herramientas o instrumentos decisivos que son para poner significados en vigor (Haraway, 1995: 279). Las transformaciones corporales hacia la «feminidad» que llevan a cabo algunas personas «trans» en los procesos migratorios median siempre con elementos masculinos en grados variables; discursivos y materiales (corpóreos) que cohabitan en las diferentes subjetividades y posicionan «identidades» en tránsito, situadas en un continuo de género inacabado e inestable que encarna significados diversos y nunca definitivos. Estas transformaciones son reforzadas o disimuladas en según qué contexto específico, reconceptualizando las subjetividades, en ocasiones muy próximas a los marcos normativos, en otras poniendo en jaque las dicotomías. El cuerpo entonces es también figurado como terreno de resistencia, contestación, y resignificación. Se presenta como un recurso estratégico en este «hacer situado», siempre articulado en un contexto. La

¹⁹¹ Para Preciado comprender el sexo y el género al modo de tecnologías permite romper la falsa contradicción entre esencialismo y constructivismo, ambos modelos comparten un mismo fundamento metafísico y la creencia según la cual el cuerpo entraña una verdad última (2011).

centralidad que le otorgan muchas de las personas «trans» al cuerpo es referencial en los procesos de tránsito y su manipulación dependerá de la lectura del/lo(s) contexto(s). Podríamos pensar varios ejemplos que suceden en estos procesos migratorio referidos a las modificaciones de las biotecnologías sobre los cuerpos, o en términos de Preciado, nos estaríamos refiriendo a "*códigos semiótico-técnicos de la feminidad pertenecientes a la ecología política farmocopornográfica*" (Preciado, 2008: 91; énfasis del autxr).

Frecuentemente aparecen aquellos ejemplos referidos a la modificación extrema como la inyección de aceites, o la realización de implantes que llevan a cabo algunas de las personas «trans», pero también pensemos en otros ejemplos que pasan más inadvertidos, como por ejemplo la utilización de un tono de maquillaje o polvos compactos dos tonos más bajos del color de la piel, puede «disimular lo negra que soy»¹⁹², o cómo la constante aplicación de filtros con efectos de belleza en las redes sociales como Facebook a la hora de tomarse una foto, nos acerca más a la «feminidad» o nos proyecta más femeninxs de cara a «lsx otrxs» en las redes. En este sentido, el importante pensar sobre el uso de las redes sociales y cómo éstas interfieren en las configuraciones subjetivas. Cada vez son más frecuentes las retransmisiones en directo en Facebook, donde muchas personas generan un despliegue de *performances* corporales continuos. Las redes así pueden presentarse como un escenario de proyección de la «feminidad», donde muchas «trans» de forma diaria escenifican su ritual de género virtual a través de un universo relacional diferencial, donde el cuerpo adquiere un centralismo fundamental y genera un tipo específico de lenguaje basado en *itinerarios corporales* (Esteban, 2011) entre una audiencia virtual que se figura como esa «otredad» que regula, aprueba o sanciona las proyecciones de género. Pensemos también en los rituales de ocultación del pene a través de licras u otras prendas ajustadas que desarrollan diariamente muchas personas «trans» en determinados momentos, o incluso en la utilización de salsas caseras que funcionan para «sexuar» los cuerpos, como el ketchup, salsas de tomate u otras salsas derivadas de color rojo, untadas en compresas o toallas femeninas para simular la menstruación por parte de algunas personas «trans» que trabajan en zonas hoteleras del sur de México, para cuando los gringos¹⁹³ les preguntan:

¹⁹² Como afirmaba Chany (29 años, Honduras), durante el trabajo de campo en la Caravana Migrante 2018.

¹⁹³ Referido en México a las personas estadounidenses.

¡¿Woman?! ¡Sí, yes! dicen ellas. Y se ponen las toallas sanitarias o servilletas con keptuch acá abajo en sus partes. Y así les dicen ¡Oh no! Entonces es mejor por atrás. Y ellos contestan: ok.

(Noe, 43 años, Honduras)

Pero también existen otros ejemplos que no se dirigen a encarnar la «feminidad» o a proyectar un cuerpo como femenino, a veces incluso la evitan, generando intentos de corporeizar una fachada percibida como «neutra». Otros intentos en otros contextos se dirigen a proyectar la «masculinidad» mediante el uso de elementos significados en el imaginario como «masculinos»: la gorra, la ropa ancha u holgada y deportiva. En algunas circunstancias el uso de determinadas prendas se presenta como estrategia de protección frente a audiencias o contextos percibidos como vulnerables o amenazantes bajo las órdenes de género. Estos ejemplos son rescatados entre muchos otros. Todos ellos obedecen a un régimen de poder heterocentrado y racista que reproduce un constante ímpetu por «sexuar» los cuerpos y otorgarles un sentido normalizado en esa lógica hegemónica de género. Ejemplos contextualizados, en los que se pone a operar esa "tecnología social heteronormativa" (Preciado, 2011: 20), ese conjunto de instituciones tanto lingüísticas, médicas o domésticas que producen constantemente cuerpos-hombre y cuerpos-mujer, y pueden caracterizarse como una máquina de producción ontológica que funciona mediante la invocación performativa del sujeto como cuerpo sexuado (ídem.)

Es central la importancia que conceden muchas personas «trans» a ser legítimamente reconocidas o inteligibles en los diferentes contextos de poder en los que son perseguidas y amenazadas. Vanna comenzó a ejercer el trabajo sexual cuando murió su mamá, poco después emprendió su «fuga» cuando en dos ocasiones consecutivas intentaron asesinarle mientras estaba ejerciendo como sexo-trabajadora:

En la última me di cuenta que yo no estaba preparada para morir. Me apuntó con la pistola, estábamos dentro del carro... yo estaba desnuda, me dijo que saliera fuera. Y le dije ok ¡mátame! pero vas a tener que manchar tu carro de sangre porque no voy a salir desnuda. Si me vas a matar ¡déjame que me vista y me ponga los tacones! Voy a bajar del carro pero con los tacones puestos. El wey se río, y me dijo: te voy a dejar en tu esquina ¡Nadie me había dicho eso antes! siempre me ruegan que no les mate (...) Me daba igual todo... ¡Yo solo pensaba en cómo iba a salir en el periódico del día siguiente ahí con el huevo fuera!

La narrativa de Vanna apunta así a la importancia de «ser» reconocida y legible para lxs otrxs. La idea de ser expuesta y salir en la prensa desnuda "con el huevo fuera" le aterrorizaba, le sobrecogía, pues de alguna manera este hecho de exhibición pública le iba a arrebatar el derecho a su identidad, a su autodeterminación, arrojándole así al terreno de «lo abyecto», no temía tanto a la muerte como a la mirada de «lxs otrxs», iba a ser víctima de una violencia que "traspasa la muerte misma" (Cavarero, 2009: 61), una violencia producto de un tipo de *horrorismo*¹⁹⁴.

Así, el cuerpo, los cuerpos, son conformados y regulados por tecnologías de control que obedecen a un sistema binario de género y pretenden otorgarles un signo sexual y natural. Pues socialmente cuando estamos frente a un cuerpo, llevamos a cabo de manera automática un proceso de inferencia de género¹⁹⁵ que, como advertíamos con anterioridad, obedece a esa necesidad de reconocer, legitimar y etiquetar dicotómicamente el/los cuerpo(s) a partir de nuestro conocimiento naturalizado del género (Butler, 2007: 27). No obstante, "lo que se invoca como «real masculino» y «real femenino» no existe, pues toda aproximación imperfecta se debe renaturalizar en beneficio del sistema, y todo accidente sistemático (homosexualidad, bisexualidad, transexualidad...) debe operar como excepción perversa que confirma la regularidad de la naturaleza" (Preciado, 2011: 22). La mera presencia del cuerpo «trans» en los espacios públicos es un continuo proceso de juicio y sometimiento por parte de aquellxs *terroristas* o *defensores de género* (Bornstein, 1994) que sienten una ansiedad constante por otorgar una lógica natural binaria al/los cuerpo(s), como proyecta la narrativa de Eimy:

Algunas veces me tratan bien, otras no. No están acostumbrados a ver a chicas transexuales (...) la gente te mira. Como en cualquier parte, ven a una chica transexual y se quedan viendo si es hombre, mujer... ¡como que necesitan saber! O

¹⁹⁴ Adriana Cavarero utiliza el término *horrorismo* para designar varias de las violencias contemporáneas que suponen un trato repugnante y se pueden englobar en la esfera del horror más que en la del terror (Cavarero, 2009: 57).

¹⁹⁵ En este proceso de inferencia de género los *genitales culturales*, (Garfinkel, 2006; Kessler y MacKenna, 1978) adquieren una centralidad fundamental, pues a través del proceso de atribución genital que le asignamos a un cuerpo a partir del conjunto de estereotipos de género en el que hemos sido socializadxs. Recordemos que las áreas observables de autorepresentación, la apariencia física en público o incluso el mismo habla, son ejes centrales en esta dinámica de reconocimiento.

sea, como que tienen ansiedad de preguntar cosas a uno, qué siente uno al estar así vestida. Luego empiezan a preguntar que desde cuándo soy así...

(24 años, Honduras)

Sin embargo, es en este espacio de controversia y vacilación que cuestiona «la verdad de género» o la desnaturaliza, donde el cuerpo «trans» cumple una función fundamental para la construcción de una subjetividad o agencia política que se presenta como una posibilidad de acción e incidencia para muchas personas «trans», como se aprecia en el testimonio de Eimy:

Por mí no hay ningún problema con contestar porque así hago un poco más de incidencia para que se les abra más la mente y puedan convivir más con el mundo de las chicas trans.

(24 años, Honduras)

Estos performativos del género son trozos de lenguaje cargados históricamente del poder de investir un cuerpo como masculino o femenino, así como de sancionar los cuerpos que amenazan la coherencia del sistema sexo/género hasta el punto de someterlos a procesos quirúrgicos de "cosmética sexual" (Preciado, 2011: 20; énfasis del autor). El sistema heteronormativo que se nutre en el binarismo de género nos induce a pensar de forma casi automática y desde postulados esencialistas que existe una coherencia y continuidad entre identidad, sexo - cuerpo y deseo sexual. Además, siguiendo esta continuidad, pensamos casi por «inercia», que las personas «trans» sienten ese deseo irremediable de modificar sus cuerpos, incluso quirúrgicamente siguiendo los mandatos heterocentrados. Sin embargo, esta relación no tiene por qué corresponderse, pues las experiencias y relaciones de las personas «trans» con sus cuerpos son diversas y recordemos que la *transición de género* sucede o se imagina siempre en grados variables, incluso en ocasiones de manera reversible. En este sentido, su carácter transitorio se debe a que no siempre hay una continuidad en la gestión o administración del proceso de cambio, y/o no siempre se producen los efectos deseados. Por tanto, las alteraciones corporales están interpeladas por diferentes circunstancias y tiempos. Nunca ocurren de manera monolítica, dependen de la propia historia de la persona, y a veces resultan no ser definitivas, dependerán del o los contexto(s), los cuales pueden presentarse como impulsor o inhibidor de estas transformaciones corporales, una cuestión que retomaremos en el apartado siguiente.

Sin embargo, algunas personas «trans» sí conceden un poder fundamental a la cirugía, la perciben como una necesidad y la imaginan como la meta o el punto final al que llegar dentro de un proceso de «conversión», el cual es definido por el marco normativo de la heterosexualidad:

Algunas partes no me identifico, quisiera tener más pecho, y no me gustaría tener eso que tengo abajo. La cirugía es necesaria, ya para convertirme en una mujer.

(Eimy, 24 años, Honduras)

De cualquier forma y como ya hemos ido mencionando, sí es frecuente que haya intención incluso en la misma travesía migratoria de intervenir y modificar el cuerpo a otros niveles del quirúrgico. Por ejemplo, algunas personas «trans» generan procesos de «feminización» a través de dispositivos biotecnológicos específicos que implican procedimientos estéticos y hormonales fundamentalmente. Todas las personas «trans» que fueron entrevistadas en el presente trabajo habían intervenido de alguna forma sus cuerpos, estaban en proceso, o bien tenían la expectativa de hacerlo, pues el deseo de transformar los cuerpos está presente en todas las personas que interactuamos en un mundo capitalista de consumo y corte heteropatriarcal. Es entonces cuando los cuerpos se convierten así en el blanco perfecto para ser intervenidos por diferentes dispositivos y tecnologías de control social interpelados por los discursos sobre el género, la sexualidad y el deseo.

Por otro lado, es significativo que en la mayoría de las circunstancias no tienen lugar desde un marco «especializado», por ejemplo, en términos de hormonación pocas veces hay un seguimiento regularizado y encabezado, ya sea por parte de personas pertenecientes al marco biomédico, o por parte de otros actores especializados pertenecientes a esferas diferentes a la biomedicina. Esto puede ser debido a que las posibilidades económicas son reducidas, pero también a la inmediatez de muchos otros métodos utilizados, lo que en muchas circunstancias origina que se produzcan rituales de transformación del cuerpo desde la misma comunidad «trans» o personas próximas a ellas que no tienen por qué ser especialistas, suceden de manera clandestina y utilizando productos nocivos para la salud. Nos referimos, entre otros ejemplos, a la autoadministración de hormonas diversas, o la inyección de aceites caseros y/o industriales, siliconas quirúrgicas y/o industriales, cuyos resultados hacen incrementar o dotar de mayor volumen a las partes del cuerpo deseadas, como por ejemplo los

biopolímeros¹⁹⁶. Existen en torno a estos métodos de transformación una serie de mitos y creencias asentadas en conocimiento(s) diferencial(es), proyectados y reforzados por la misma comunidad «trans»¹⁹⁷:

¡No me operaría ni loca! ¡Porque tengo amigas en Mérida, Yucatán, que tienen dinero, se han operado y están locas! (...) Lo que sí querría un poquito de tetas y eso es lo que me gustaría empezar a hacer... Se pone aquí la aguja por arribita y ¡suuuf! Sería aceite capullo, el aceite de comer, de la comida. No es peligroso, porque llega a la tercera capa de la piel, no llega al corazón ni a las arterias, es acá arribita, no la meterías así porque me matas. Es así como que vas a costurar, así como se hacía en la escuela ¿te acuerdas? Ya me lo hicieron una vez y me salió el aroma. Pero puse una venda aquí amarrada por tres días, ahí se va endureciendo, ahí se queda y poquito a poco te vas quitando la venda. También en la cadera me pusieron acá, me meten la aguja con aceite capullo, me ponen tres acá, tres acá y tres acá, y me estimulan y ya va quedando la cadera de figura de mujer. ¡Que es lo que me gustaría porque me gustan muchos los vestidos pegaditos! ¡Tengo que buscar un vestido pegadito que me quede, porque como tengo panza! me veo recto y con panza, me veo como una hormiga ¡así rectita me veo, como una hormiga! No me gusta cómo me veo. Pero las veces que me pongo faja para ocultar la panza y me pongo vestidos pegaditos, no tan pegados un poquito desajustados de abajo, me siento más sexi más femenina, hasta la forma de caminar... Cuando camino que estoy trabajando, me paran muchos coches, me pitan.

(Noe, 43 años, Honduras)

Estas metodologías utilizadas para «sexuar» los cuerpos son extremadamente peligrosas para la salud y poseen efectos diferentes en los organismos de las personas. Es muy frecuente entre las narrativas, la autoadministración y el «abuso» o las altas dosis de hormonas ingeridas para producir un efecto inmediato:

Utilicé muchas hormonas en mi país, la hormona más común que utilizamos es una hormona que nosotras nos la automedicamos (...) que es la inyección que utiliza la

¹⁹⁶ Se refiere a siliconas líquidas sintéticas inyectadas, que pueden estar combinadas con diferentes sustancias. No son compatibles con el organismo, y al cabo del tiempo son rechazadas por el cuerpo, causando efectos altamente perjudiciales para la salud que pueden llegar a ser mortales. Son muy utilizados entre la comunidad «trans» por su bajo coste y su relativa facilidad de acceso en el mercado.

¹⁹⁷ Parte de la acción del activismo «trans» de muchas de las organizaciones en Centroamérica, se dedican a dismantlar muchas de estas ideas que minimizan y ocultan los peligros de las transformaciones corporales sin una adecuada administración y seguimiento, promoviendo paralelamente acciones de sensibilización y formación a este respecto.

mujer como anticonceptivo. Y pues nos la automedicamos y nos metemos en la semana ¡hasta tres o cuatro! cuando tiene que ser una mensual. Nosotras abusamos porque queremos nuestro cuerpo ¡bububu! lo más rápido posible.

(Luisa, 27 años, Honduras)

Luisa afirma haber recurrido a la inyección de aceites caseros y/o industriales, conoce los peligros y ha sufrido las consecuencias de introducirse algo «extraño» en su cuerpo:

Nosotras recurrimos a lo que son anticuerpos como aceite mineral, biopolímeros, la silicona líquida, otros tipos de aceite que no saben, o la vaselina líquida. Y no saben las consecuencias de eso... Yo me inyecté silicona líquida en mis caderas y realmente te digo de que no es muy bonito, porque realmente te afecta. A mi persona me ha afectado en el momento de que te cansas, no puedes estar mucho tiempo parada¹⁹⁸, abusar mucho de zapatilla alta te afecta, y hay ocasiones que se te hinchan por lo mismo, porque es algo extraño a tu cuerpo...

(27 años, Honduras)

Aunque a lo largo de su vida ha realizado diferentes modificaciones corporales, Luisa afirma identificarse con partes de su cuerpo, lo concibe como «un aliado» en la posición contextual en la que se sitúa. Pero, al mismo tiempo, en esta dinámica se desprende una relación tensa, basada en el aprovechamiento. Luisa habla así de una relación de «explotación», una instrumentalización de su cuerpo llevada al extremo:

Algunas chicas no están conformes con su cuerpo, como te digo, mi cuerpo ha sido mi mejor amigo y el mejor aliado. Entonces hasta ahorita me siento muy bien con mi cuerpo, y con mi miembro¹⁹⁹. Para mí, mi cuerpo es mi mejor amigo, y aparte de eso pues en la posición en la que estoy ahorita, es mi mejor herramienta de trabajo. Aunque suena muy feo decirlo, lo estoy explotando, porque realmente es una explotación, pero al no haber... tengo que hacerlo. Sí mi cuerpo es mi mejor aliado, mi mejor amigo.

(27 años, Honduras)

Muchas identificaciones de género como la de Luisa se producen a través de procesos de *des-identificación* (Preciado, 2003) o de trascender nociones de género como la de «mujer con pene» a la que hacía referencia Vidal-Ortiz (2014), un espacio de tensión y

¹⁹⁸ Parada significaría en México y específicamente en este contexto: "estar de pie".

¹⁹⁹ Referido al pene.

de reafirmación al mismo tiempo que propicia la negociación y validación de género, donde el órgano genital del pene y el simbolismo asociado a él proporciona a las personas «trans» un capital erótico sexual importante en sus subjetividades (Vidal-Ortiz, 2014: 120) y produce la transgresión de muchas categorías de género tradicionales. El cuerpo puede presentarse como un aliado, un «mejor amigo», incluso puede ser proyectado es su faceta más instrumental como una «herramienta de trabajo», que se presta para los objetivos que en un momento dado se establecen contextualmente, y su modificación o no también puede verse influenciada por las demandas de «lxs otrxs», en este caso los clientes, quienes en ocasiones regulan o interfieren en esas transformaciones, como nos narra Noe:

Me hormonizaba antes, pero son caras las hormonas, para estárselas poniendo seguido para que crezca el pezón, para que vaya reventando (...) pero sí se forma bonito. Pero a veces luego los clientes no quieren eso, porque se muere el miembro, y los clientes quieren que tengamos erecciones. En Yucatán normalmente así es, ellos preguntan ¿se te erecta? hay que decirles que sí, y si les digo ¡ay no mi amor! entonces te dicen: ahorita regreso... Y pues sí, me pasó hace poco acá, me bajaron del coche porque les dije que no se me erectaba, me estuvieron manoseando, y obvio estoy hormonizada en mis cinco sentidos, me da pena, hay timidez, en cambio con una cerveza en la cabeza ya se relaja uno, ya se desvía.

(43 años, Honduras)

Aquí se manifiesta de nuevo el simbolismo del pene y su función en el espacio del trabajo sexual, un factor importante que se manifiesta en el imaginario y en las proyecciones de «lxs otrxs», los clientes.

4.1.7 El/lo(s) contexto(s) como impulsor(es) o inhibidor(es) de los procesos de transformación corporal.

De forma paralela, no podemos obviar cómo los procesos de modificación siempre están condicionados por la propia experiencia, las historias personales, la interacción familiar y los contextos socioculturales y religiosos. Las dinámicas de exclusión y rechazo a lo «trans» permean en instituciones como la familia y, por ende, en la propia subjetividad, generando dinámicas de transfobia internalizada. La narrativa de Francis

nos muestra parte de ello. Comenzó a iniciar procesos de feminización al año de morir su madre, pues "le prometí a mi mamá que nunca me iba a ver vestida de mujer". El rechazo, el desapego, el miedo a la pérdida afectiva, o la misma complacencia hacia el «otrx», interfieren frecuentemente en los propios procesos corpóreos y se mantienen como elementos de control-regulación de la subjetividad en el tiempo:

Me hormoné durante un tiempo, me inyecté en el pecho, pero cuando fui a ver a mi hermana, me lo quité... me vacié (...) Accedí a cortarme el cabello y parecer masculina para hacerle feliz²⁰⁰, ella ahora está muy enferma, está en EE.UU (...) quieren que vaya para allá, pero siento que si voy, me van a hacer a su antojo.

(24 años, Honduras)

Las relaciones sociales y familiares, así como las expectativas de género implícitas en estas dinámicas de relación median en estos procesos de intervención de los cuerpos. El contexto sociocultural siempre es un eje básico que interpela las formas, los espacios y los tiempos en los que pueden tener cabida o no las diferentes transformaciones corporales que se proyectan en las expresiones de género de la persona, además de interferir en los procesos de configuración subjetiva de manera continuada en el tiempo. Estas mediaciones y regulaciones ocurren no sólo en el mismo espacio físico o en presencia de las personas, sino también en la distancia, como sucede cuando se encuentran en los diferentes contextos dentro de los procesos de tránsito que lideran las personas «trans». Y en este sentido, las nuevas tecnologías, y específicamente el uso de las redes sociales, son una herramienta de control-regulación de los cuerpos y de sus expresiones de género. El caso de Francis nos ejemplifica lo anterior, pues aunque lleva varios años sin ver a sus hermanas presencialmente, se comunican virtualmente a través de video-conferencias que no sólo les permiten mantener el contacto con Francis, sino también regular su corporeidad. Facebook se presenta como una plataforma de control que permite a sus hermanas aprobar o sancionar sus manifestaciones de género.

En una línea similar está la historia de Daniela, sus expresiones de género siempre estuvieron coaccionadas por su círculo familiar en Honduras, el cual regulaba cómo podía o no podía proyectarse públicamente frente a lxs «otrxs». Siempre «dominado» y ocultando cada una de las expresiones que se desviarán del régimen heterocentrado y no siguieran una lógica «coherente» con los mandatos de género hegemónicos. Cuando

²⁰⁰ En una conversación que mantuvieron vía video-conferencia a través de las redes sociales.

regresó a su casa después de estar un tiempo fuera, las presiones fueron tantas que decidió reprimir su proyección de género, después de las reiteradas amenazas ejercidas por parte de su familia:

Yo llegué un poco transformada, yo llegué así, lo que no tenía era el cabello largo, un poco... ya me lo agarraba... Solo llegué yo allá y casi les da un infarto cuando me vieron, ¿cómo vienes así?! Cómo vienes así de apretadito ¡que te maquillaste, que te hiciste tus cejas! No no, así no te queremos... Entonces ya tuve problemas, yo comencé a cambiar... Me dijeron vas a cambiar. Ya me compré mi gorra, ya no me maquillaba, me compraba ropa más floja, más varonil, no podía usar... Tenía que usar zapato burro, más varonil. Comencé a que ellos me dominaran, pero siempre sabían que yo...que mi sexo era diferente. Pero me iban a aceptar el día que me case con una mujer, pero de ahí en adelante, si no te casas con una mujer no te vamos a aceptar, y tú no eres mi hermano para mí. Contamos con siete, tú no eres familia de nosotros... ¡Yo no sé! le decían a mi mamá por qué tuvo que parir a este.... ¡Yo parí a un varón, no a una mujer, pero lo voy a aceptar, y me digan lo que me digan, para mí todos son mis hijos, y todos valen igual! Si salías afuera, no era una persona sola la que te atacaba, sino que siempre era en grupo, siempre te estaban tirando habladas para humillarte pues... Entonces mi familia decía bueno pues si vas a seguir acá, estáte tranquilo, no quiero que salgas a la calle, porque nosotros somos muy criticados por tu culpa, por favor estáte en la casa si quieres vivir...

(25 años, Honduras)

Otra narrativa es la de Vale, quien se encuentra en proceso de tránsito hacia EE. UU, y aunque le gustaría intervenir su cuerpo, es conocedora de los peligros a los que se expondría si se inyectara aceite, en base a la experiencia de otras compañeras. Sin embargo, la intención de hormonarse está presente en ella y tiene que suceder "antes de los 30 años" pues según tiene entendido, la eficacia de la hormonación disminuye a partir de esa edad. Aquí interfieren de nuevo el/los conocimiento(s) diferencial(es) compartidos y reforzados por la comunidad «trans» que mencionábamos con anterioridad. De cualquier forma, la edad y los recursos materiales se presentan como ejes importantes en los procesos de cambio:

Sí con las hormonas, aceites no. La amiga con la que vine la primera vez se había inyectado biopolímero en las pompas, pero no (...) y todo se le ha ido engruesando hasta los pies, los tiene bien gruesos. ¡Es horrible! y dura muy poco. Las hormonas

dicen que después de los 30 años, lo que nos dijeron, que después de los 30 años ya no funcionan mucho (...) Pues le digo yo a una amiga, me faltan cuatro años. ¡Ojalá encuentre un trabajo rápido! Cuando llegue a Estados Unidos, lo haré...

(27 años, Honduras)

Además, es significativo en la narrativa de Vale como en la de muchas otras personas migrantes, la centralidad que adquiere ese contexto imaginado de «la llegada a EE. UU», que siempre media en la subjetividad y genera expectativas en el futuro.

En el caso de Vale, fueron las exigencias del contexto, en este caso el socio-laboral, las que le hicieron cambiar su expresión de género para poder trabajar en la maquila en Honduras:

A los dieciocho me tuve que cortar el pelo porque empecé a trabajar ya en maquila, entonces ahí no podía entrar así. Había que entrar de hombre, no lo permitían a los trans. Entonces ya a los veintiuno dejé las maquilas, ya no aguantaba más trabajar en las maquilas, ya no daba el potencial que ellos pedían (...) y ya de ahí me volví a dejar crecer el cabello, ya tengo como un año, tengo meses de no cortármelo....

(27 años, Honduras)

Noe, también de Honduras, vivió muchos años allí antes de migrar sin modificar su cuerpo y siempre reflejando una «fachada masculina» de cara a «lxs otrxs», principalmente hacia su propia familia quien controlaba y sancionaba cualquier manifestación que trascendiera lo normativo, estigmatizando cada circunstancia acontecida en su vida. A los doce años salió de su casa y se fue con su abuelita, pues estaba cansadx de que su padrastro le pegara con un cable mojado en la espalda, y de que toda su familia, a excepción de su abuelita, no toleraran sus expresiones de género:

Mi tío Luis era fotógrafo, y cuando nos tomaba una foto, me decía: ¡Pinche maricón, quítate la mano de ahí! Tú no eres mujer, tú eres hombre, ¡párate como un hombre! ¿Y cómo me pongo tío? Pues tampoco soy militar... (ríe) Los militares se paran así que presumen sus pechos (...) Yo quería mucho a mi abuelita (...) Un día tuve diarrea, me sentía muy mal y mi abuelita me dijo que me iba a preparar un agua de guayaba para que no me soltara. Le dijo a mi mamá: ¡Fernando tiene diarrea! y ella dijo: ¡ay sáquelo del cuarto, sáquelo! Fernando tiene SIDA. ¡Cómo eres! (...) Estas hablando mal de mi nieto, mal de tu hijo, pero son mis nietos y yo los quiero a todos por igual. ¡Fernando no tiene SIDA, tiene diarrea, cómo te

atreves a decir! ¡Ay por dios! A los dos días se me quitó la diarrea. Mi abuelita sabía que era gay desde chiquito, me consentía mucho, me protegía. Todos me discriminaban porque era gay, maricón, como dicen en Honduras, culero...

(43 años, Honduras)

La posibilidad de encuentro con el contexto de origen, con algún familiar o algún vecino media constantemente en su imaginario, estando en una zona fronteriza como la de Tapachula. La proyección de la mera posibilidad se presenta como un mecanismo de control que regula su interacción y su expresión:

Aquí estoy pendiente de cuándo veré a algunos de mis primos aquí, siempre estoy pendiente de los migrantes, tengo esa creencia de cuando me toparé con uno de mis primos o alguien, ya me he topado como con cinco de al lado de mi casa, la Ceiba. Si volviera el miedo que me da como soy trans y más declarada, sé que me pueden matar. Me da miedo, de que vayan me asalten o me maten (...)

(Noe, 43 años, Honduras)

La primera vez que comenzó a experimentar con su cuerpo, cambió su apariencia y se empezó a hormonar fue en Mérida, Yucatán (México) hace catorce años, donde estuvo asentada varios años. Previamente estuvo recorriendo el país y trabajó limpiando pescado seco en Paredón, Chiapas (México) con una familia yucateca en un contexto muy conservador que le reprimía y que violentaba sus derechos fundamentales, hasta el punto de ser agredida en alguna ocasión:

Cuando vivía en Paredón, no podía vestirme como quería, porque la gente se burlaba mucho de mí, fue hace años. Vestía con playera y gorrita siempre (...) En Paredón, Chiapas estuve seis meses, me tuve que quitar porque una vez un hombre borracho me pegó y me tuve que ir... un chapaneco (...) Estábamos como diez trabajando con el pescado, llegó un hombre por atrás y me pegó un botellazo en la cabeza, inmediatamente perdí el control, me desmayé, me llevaron a mi cuartito que era de cartón, me botaron en la hamaca, me limpiaron, ahí me dejaron. Ya al día siguiente me levanté con un dolor de cabeza y un chichote.

(Noe, 43 años, Honduras)

En Mérida dio rienda suelta a su libre expresión de género: "la primera vez que me vestí fue en Yucatán (México), porque me llamaba mucho", y empezó a trabajar en el trabajo

sexual en la zona hotelera. Después de varios años Noe estaba integrada y había formado su hogar, hasta que fue detenida por migración y llevada a la estación migratoria situada en Tapachula, frontera sur con Guatemala. En la actualidad, permanece en Tapachula solicitando Refugio y en las noches ejerce en la calle 12 como sexo-trabajadora. En la narrativa de Noe, la edad es un eje fundamental, pues en ocasiones siente que es un obstáculo en su profesión y no puede «competir» con muchas de las personas «trans» que, como ella, trabajan en su zona. De ese modo, asume que la gestión que haga de su cuerpo interfiere en sus ganancias económicas, pudiendo disimular o potenciar la edad, una cuestión decisiva en su trabajo. La identificación de género de Noe es diversa y contextual, a veces rondando los binarismos, pero siempre proyectando un cuerpo ininteligible por el sistema sexo-género, asumiendo proyecciones y mandatos de género tradicionales que le hacen recrear roles a menudo estereotipados, arraigados en una lógica esencialista significativa, pero en los que encuentra un refugio y con los que parece identificarse ambivalentemente. Y es en este continuo donde el cuerpo es performado y *actúa* una y otra identidad:

Yo soy piscis, soy un pescado que siempre estoy pendiente, anda preocupándose, viendo, soy hombre y mujer. Piscis tiene dos cabezas, hombre y mujer... Tengo como piscis que soy los dos lados, el masculino, es lo que hago al trabajar, dar vueltas aquí dar vueltas allá, yo voy de hombre a chambear²⁰¹, yo ando en lo mío cobrando zapatos, agarrando combi²⁰², me voy rápido, ando aquí, ando allá, así me gusta el movimiento, me gusta trabajar. Y ya mi lado femenino piscis hembra, es cuando estoy en la cama con mi pareja (...) es cuando ya estoy tranquila, o cuando estoy con algún cliente (...) siempre con la pose, metiendo la panzita (...) ¡ah creo que soy las dos cosas! Piscis se defiende sola. Me gusta trabajar mucho como un hombre, admiro a la mujer que trabaja, admiro mucho a la mujer que desempeña una labor en algo (...) Admiro a mi mamá porque trabajaba mucho.

(43 años, Honduras)

La historia de vida de Kari, una vez más, nos refleja la influencia del contexto sociocultural y la comunidad de origen en los procesos de vida de muchas de las personas «trans». Kari lleva unos años asentada en Tapachula y después de recorrer diferentes estados, finalmente decidió quedarse allí. Proviene de una zona muy

²⁰¹ Se traduce como trabajar.

²⁰² Referido al transporte público.

tradicional en Honduras²⁰³. Tuvo que «vivir encerrada» muchos años, para no ser el blanco de abusos y burlas en su comunidad, a pesar de ello, contaba con el apoyo de su madre:

Mi mamá me tenía encerrada para protegerme. Me violaron a los siete años. Allá donde vivo no hay maras, pero la gente es muy cerrada de mente. Nos tratan fatal, nos piedrean, nos ponen «popo»²⁰⁴ de los animales en la boca.

(25 años, Honduras)

Tuvo que huir hacia la frontera de México impulsada por su mamá. Estando allí, comenzó a expresar su libre apariencia de género y experimentar con su cuerpo. Empezó procesos de hormonación y se operó los pechos introduciéndose prótesis de silicona. Las intervenciones corporales que Kari ha llevado a cabo a raíz de salir de su comunidad han sido significativas; sin embargo, considera que no son suficientes, y siempre están mediadas por el imaginario que tiene de las «trans» de Ciudad de México, quienes se proyectan como las «otras» las que «están súper operadas, súper producidas y son divinas». Ese ideal de género inalcanzable es proyectado así en ella. A pesar de ello y de forma paralela, establece límites importantes y se niega a la cirugía:

Cambiarme todo mi cuerpo es faltarle el respeto a Dios porque es el que nos mantiene a todos.

(25 años, Honduras)

Son significativas las formas en las que la moral cristiana reflejada en las creencias religiosas se articula como eje regulador en las configuraciones subjetivas de muchas de las personas «trans», quienes han de lidiar de manera constante con ellas. Las referencias simbólicas en los discursos, y no tanto en las prácticas de las representaciones androcéntricas de «Dios» o «El Señor», «papito Dios», son transversalmente recurrentes, siempre proyectadas como una autoridad consagrada, producto de una confesión de fe socializada, que interpela sus experiencias pasadas, presentes y futuras. Dios siempre es remitido en el discurso como una esencia divina envolvente, mediante la cual se expresa gratitud convirtiéndose en un elemento clave en sus vidas.

²⁰³ De Los Tangos, en Copán.

²⁰⁴ Referido como excremento de animales.

Otra referencia recurrente en las narrativas de muchas personas «trans» es la alusión y veneración a la «Santa Muerte», «La Santísima», «La flaca», también conocida como «La Niña Blanca». Todas son denominaciones que adquiere la «virgen» popular mexicana que encarna la muerte y que es objeto de culto y devoción por parte de muchas personas «trans». Su simbología desde un sincretismo referencial comprende distintos elementos del culto prehispánico por los muertos, los dioses aztecas y mayas relacionados y de la iglesia católica²⁰⁵. Aunque su origen es mexicano, es venerada en parte de Centroamérica y parte de los EE.UU. «La Santa Muerte» es, pues, objeto de veneraciones por muchas personas «trans», quienes se le encomiendan diariamente con alabanzas, invocaciones y promesas a través de rituales cotidianos, posicionada en pequeños e improvisados altares en la intimidad, pero también en el espacio público²⁰⁶. Muchas «trans» que, en algún momento de sus recorridos migratorios han llegado a la frontera norte y cruzado el desierto, coinciden en sus narrativas el haber presenciado apariciones de la «Santita», recreada como símbolo de aliento y apoyo a continuar, o en muchas otras circunstancias vividas de desesperación, desaliento y angustia, en las que “les hacen peticiones y se las concede”. La magia potencial y fuerza simbólica que caracteriza esta «divinidad» es esencial para contextos alternativos y no tan hegemónicos, donde comunidades enteras se convierten en devotos de esta figura y encuentran en ella comprensión y refugio. Es el caso de lxs «trans», pero también lxs sexo-trabajadorxs, personas migrantes, entre otras. Además, a partir de la década de los 80, está muy arraigada con la delincuencia, pues es caracterizada por muchxs como patrona de los criminales, de los narcos, de las venganzas de muerte y las promesas de amor, quienes a cambio de «llevarle almas», ella les protege y les hace favores²⁰⁷.

²⁰⁵ En la actualidad las iglesias hegemónicas como la católica rechazan y condenan su veneración. Su culto se relaciona con contextos y dinámicas de exclusión social, pobreza, crimen organizado y narcotráfico.

²⁰⁶ En muchos casos, las ofrendas se componen de flores, velas, comida, tabaco y marihuana, además de algunos alcoholes como el tequila, o el tonayán, esta última es una bebida alcohólica mexicana, que se produce con aguardiente de agave y productos bioquímicos de carácter nocivo. Una bebida que se utiliza para embriagarse, y llama la atención lo barata que resulta su ingesta, pues es el alcohol más barato de México. Es común en las noches de la calle 12, mientras muchas «trans» ejercen el trabajo sexual, que el primer trago de cada botella de Tonayán que se disponen a ingerir sea arrojado al suelo como concepto de ofrenda, en honor y virtud de «la Santita», un ritual que reclama protección para la noche que se adentra.

²⁰⁷ Ver más en <https://es.gizmodo.com/hablamos-con-los-devotos-de-la-santa-muerte-aquellos-q-1819999526>

En Honduras la mitad de la población es católica²⁰⁸, y aunque cada vez hay mayor incidencia por parte de movimientos y grupos que luchan por introducir la diversidad sexual dentro de la Iglesia católica y abogan por lecturas e interpretaciones bíblicas más inclusivas²⁰⁹, son muchas las resistencias e «inercias» socioculturales que siguen prevaleciendo e impidiendo un cambio social institucional realmente significativo. Pues los discursos sobre la religión y el control de la sexualidad imperantes siglos atrás siguen presentes en las conciencias de las sociedades actuales. La transexualidad ha sido condenada, al igual que la homosexualidad, la sodomía, la búsqueda de placeres extraños o incluso cualquier infidelidad fuera del matrimonio heterosexual, como manifestaciones "contra natura", es decir, ir "contra la ley", y por tanto estar destinadas a la condenación (Foucault, 1998: 25). Como afirma la teóloga feminista-materialista Marcella María Althaus-Reid²¹⁰, no se puede pasar por alto la contribución histórica que las construcciones hegemónicas de la identidad sexual han hecho a estructuras opresoras de relaciones de poder en la iglesia cristiana y en la teología (2008a: 119). Según la autora, la heterosexualidad se presenta como universal, a la vez que como una identidad sexual estable y que, como tal, forma parte del orden natural sacralizado (ídem.). La religión sigue entonces legitimando y reproduciendo el sistema heteropatriarcal normativo, convirtiendo la sexualidad en algo ya dado, una autoridad sacralizada:

²⁰⁸ El Informe de la Embajada del gobierno de los Estados Unidos en Honduras estimó a finales de 2016 que los principales grupos religiosos son los Católicos Romanos y los Evangélicos Protestantes. La Iglesia Católica afirma que tiene aproximadamente 6,85 millones adherentes, constituyendo el 77% de la población. La Comunidad Evangélica de Honduras (CEH) apunta a una encuesta del 2016 realizada por una investigación local de marketing y una compañía de opinión pública que informó que el 48% de los encuestados se autoidentifican como protestantes evangélicos, 41 % como católicos, 3 por ciento como otros y 8 por ciento como no afiliado a ninguna organización religiosa. Ver más en <https://hn.usembassy.gov/es/honduras-2016-informe-internacional-sobre-la-libertad-religiosa/>

²⁰⁹ Desde un enfoque basado en la teología de la liberación con enfoque de género, un ejemplo podría ser la existencia de la congregación cristiana para personas de la diversidad sexual en Honduras, denominada internacionalmente *Otras Ovejas*. Más información en <http://www.buendiario.com/honduras-hacen-publica-existencia-de-iglesia-lgbt/>

²¹⁰ La autora aboga por una «teología indecente»; es decir; una teología *Queer* de la liberación que no es sino una teología sexual feminista transgresiva que usa la epistemología torcida en relación con la crisis producida por la globalización, la exclusión social y el capitalismo salvaje (Althaus-Reid, 2008b: 66). No se trata de una tarea de inclusión de aquellos sujetos que fueron excluidos y marginados de la doctrina católica, sino que es un ejercicio de incidir y redefinir la ideología cristiana y su praxis en base a epistemologías sexuales alternativas. Según la autora, se trata de "indecentar" la teología feminista de la liberación (ibídem. 67) que usa la sospecha sexual para dismantelar las ideologías sexuales que estructuran doctrinas y organizan las iglesias. No se refiere entonces a una teología para pedir igualdad como la teología feminista liberal, sino para reconocer diferencias, y para que la diferencia y la divergencia sean parte integral de nuestra praxis teológica (ídem.).

En teología la sexualidad siempre está «dada», es una meta narrativa de autoridad, pero de autoridad sacralizada. Y simplemente el nombrar esta meta narrativa habitualmente sirve para terminar cualquier argumento sobre la sexualidad en la Iglesia. Curiosamente, estamos en una época en que en teología usamos elementos sofisticados para entender la realidad, como por ejemplo, el materialismo histórico, la antropología social, los estudios culturales. Estudiamos la Biblia con mediaciones de la semiótica, del postestructuralismo, con perspectivas postcoloniales. Y cuando llegamos al tema de la sexualidad, reversionamos a una posición medieval de la iglesia basada en Aristóteles que de biología sabía menos que de su misma sexualidad. Pero hemos elevado la ignorancia y el error al nivel de un conocimiento divino, impartido por Dios, o peor aún, emanado de Dios directamente.

(Althaus-Reid, 2008b: 60)

4.2 Las fronteras geográficas: Contexto migratorio mexicano.

México es un país de origen, tránsito, destino y retorno de personas migrantes, y representa uno de los corredores migratorios más importantes por su posición geográfica estratégica, su cercanía con las fronteras con Estados Unidos, y Centroamérica. Según datos aproximativos de las organizaciones de la sociedad civil, aproximadamente 400,000 personas migrantes indocumentadas transitan por México anualmente. Sin embargo, actualmente estamos viendo un incremento importante que no se refleja en las estadísticas con la llegada de las denominadas caravanas migrantes o éxodos migratorios que empezaron a producirse multitudinariamente a partir de octubre de 2018 desde Centroamérica rumbo a EE.UU.²¹¹. Además, a estos datos se suman lxs aproximadamente 400,000 mexicanxs y repatriadxs anualmente de la Unión Americana, según los datos del Instituto Nacional de Migración (INM) en México. Siguiendo a la Organización Internacional para las Migraciones (OIM)²¹², México tiene una extensión territorial de 1,964,375 km². La frontera norte con Estados Unidos mide 3,152 km y comprende los estados de Baja California, Sonora, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León y

²¹¹ Según la Organización Internacional para las Migraciones, en México entre el 25 y 30 de enero de 2019 cerca del paso fronterizo de Tecún Umán (Guatemala) y Suchiate (México), de las aproximadamente 5.000 personas migrantes centroamericanas que esperaban en el cruce a recibir la tarjeta humanitaria del gobierno mexicano, el 51,6% salió de su país como parte de una de las denominadas caravanas migrantes. Ver más en <http://mexico.iom.int/boletines>

²¹² Ver más en <http://oim.org.mx/hechos-y-cifras-2/>

Tamaulipas. La frontera sur mide 1,149 km, de los cuales 956 km son limítrofes con Guatemala y 193 km con Belice. Los estados fronterizos de la frontera sur y los puntos de internación de migrantes son Chiapas, Tabasco, Campeche y Quintana Roo. Los estados que componen la red ferroviaria (por donde transita *La Bestia*, y que, al mismo tiempo, representan las rutas más importantes de tránsito para las personas migrantes) son Chiapas, Oaxaca, Tabasco, Veracruz y Tamaulipas. El trabajo etnográfico que se muestra en este trabajo se centra en la ciudad fronteriza de Tapachula, Chiapas, por concentrar un número significativo de personas migrantes al representar uno de los mayores puntos de internación al país, y por ser una zona importante, frecuentemente convertida en un *contexto de integración* para muchas personas migrantes. Según datos del Instituto Nacional de Geografía (INEGI), en 2015 la ciudad de Tapachula contaba con una población aproximada de 348,156 habitantes²¹³. Está situada en la región del Soconusco, en la costa sur del estado de Chiapas. Limita al norte con Motozintla, al este con Cacahoatán, Tuxtla Chico, Frontera Hidalgo y Suchiate, al sur con el Océano Pacífico y al oeste con Huehuetán, Mazatán y Tuzantán. Es un centro neurálgico, además de por la concentración de personas migrantes, por los puntos de retención de migrantes (situados en las proximidades de las vías del tren) que se concentran en sus proximidades: en la localidad de Hueyate (en el municipio de Huixtla) y en el municipio de Huehuetán. Las ocupaciones principales de las personas migrantes centroamericanas en Tapachula son la agricultura, la ganadería y, en mayor medida, otras actividades como el comercio, y/o el comercio informal o la venta ambulante, la construcción y la recogida de chatarra o «fierro» o «charolear»²¹⁴. La ocupación de las mujeres migrantes se relaciona frecuentemente o con la economía de cuidados, pues se insertan a menudo como empleadas domésticas, o con la hostelería, al trabajar en bares, cantinas y/o botaneras a menudo como *ficheras*, un tema que abordaremos más adelante. Finalmente, otrxs estarían inmersxs en el mundo del trabajo sexual, como muchas de las personas «trans» en las que se centra el presente trabajo y que posteriormente analizaremos.

²¹³ Según el INEGI, año 2015.

²¹⁴ Se traduciría popularmente como «pedir limosna» en la calle.

4.2.1 Tapachula: ciudad de «botaneros».

Según Médicos del Mundo-AC, en el año 2017 se calculaba más de 3.000 mujeres ejerciendo el trabajo sexual en bares y clubes nocturnos en Tapachula, considerado «el gran burdel» de México. Para Luis García Villagrán²¹⁵, defensor de derechos humanos y coordinador del Centro de Dignificación Humana A.C. en Tapachula, hay alrededor de 3.500 bares y cantinas, en 1.200 de los cuales trabajan 1.500 sexoservidoras, meseras o bailarinas, una población en la que se asume que cada día son vendidas cerca de 2.000 mujeres, algunas menores de edad, pues el rango de edad de las mujeres víctimas de explotación sexual y trata va de los 10 a los 35 años de edad, y en el lugar hay 15 zonas de tolerancia que lo facilitan. Otros datos son aquellos arrojados por la asociación civil Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer, 'Elisa Martínez', de ahora en adelante Brigada Callejera (2015) que, siguiendo fuentes oficiales, afirma que en Tapachula existen 1.869 establecimientos de diversas modalidades, dedicados a la venta de bebidas alcohólicas, de los cuales 506 son restaurantes, 250 bares diurnos y 164 centros botaneros²¹⁶, a estos le siguen 251 comercios de venta de bebidas alcohólicas conocidos como depósitos, 53 bares nocturnos, 56 establecimientos de autoservicio, además de 10 discotecas (antros) con permiso para vender alcohol, dos supermercados, tres agencias y seis cantinas. Sin embargo, faltan evidencias para establecer que en todos esos negocios las mujeres ofrecen trabajos sexuales o que son víctimas de trata.

4.2.2 «La calle 12»: Un escenario ambivalente en frontera sur.

«Ser» una persona «trans» en muchas circunstancias se torna un riesgo y una lucha al mismo tiempo, pero «ser» además centroamericana, sexo-trabajadora y vivir en una ciudad como Tapachula es un reto que tienen que enfrentar decenas de personas «trans» en una ciudad fronteriza como esta, donde la vida no tiene el mismo valor para todxs y donde cada minuto vivido es un logro o una amenaza de lo que vendrá después.

«La 12» es la calle así llamada en la que habitan y socializan muchas de las «trans» centroamericanas que llegan a Tapachula, esquina con la 3ª calle poniente, muy próxima

²¹⁵ Más información en <https://vocesfeministas.com/2017/11/15/mas-3-000-mujeres-obligadas-prostituirse-tapachula-medicos-del-mundo-c/>

²¹⁶ Establecimientos con licencia para la venta de alcohol que además proporcionan comida.

al mercado, continuamente transitada en el día y albergadora de muchas de las cantinas y botaneros con licencia diurna y/o nocturna más populares en la zona. Una calle que disputa muchas actividades a la vez, y que, además desde hace unos meses, ha sido convertida por el ayuntamiento en basurero en sus proximidades al Mercado 5 de Mayo ubicado entre 3ª calle poniente, 10ª y 12ª calle norte en Tapachula, contaminando el ambiente y generando con ello una frontera más que se dibuja en el aire y que advierte que nos estamos adentrando en un escenario azotado por dinámicas de exclusión y pobreza que a nadie parece impresionarle. «La 12», así como sus zonas contiguas, representan un escenario trascendental para muchas «trans», pues durante su estancia en Tapachula, tanto durante el día como de noche, es el espacio en el que se socializan, trabajan y batallan infinitud de luchas, algunas de ellas corporeizadas. La calle como escenario propio, el espacio en que las «trans» encuentran un sitio donde vivir cotidianamente su identidad y en el que además obtienen dinero (Fernández, 2004: 96).

En cierto sentido, «la 12» simboliza un territorio seguro para ellxs, pues pueden caminar y dejarse ver, proyectando su identidad de género sin ser juzgadxs, pues lxs otrxs -lxs comerciantes, lxs vecinxs, lxs trabajadorxs y viandantes de la zona- ya se acostumbraron a verlas ahí, y acaban siendo parte de la cotidianidad y transitoriamente se han convertido en amigxs, vecinxs, clientes, cómplices e incluso amantes. En otro sentido, este espacio no deja de representar un terreno hostil al mismo tiempo, pues es el campo de batalla en el que varias fronteras son atravesadas diariamente. Un espacio en el que frecuentemente son perseguidas, interrogadas y atemorizadas por los continuos operativos del Instituto Nacional de Migración (INM) que les recuerda constantemente «la otredad» que representan de cara a la sociedad y a las instituciones, y la necesidad de tener en disposición los papeles que acreditan su debida estancia regular en el país, pues de lo contrario, serán detenidas y encerradas en la estación migratoria donde privadas de libertad, esperarán a ser deportadas a sus países de origen:

Bueno, algunas veces con la policía, nos corren de las esquinas por ser migrantes, por ser de otro país. Empiezan a decir que no tenemos los mismos derechos porque estamos viviendo en un país que no es de uno. Los operativos son frecuentes, casi todos los días. Siempre cargo mis papeles.

(Eimy, 24 años, Honduras)

En este sentido, el constante estado de alerta y vigilancia en el que se ven envueltxs convierte a «la 12» en un espacio de tensión para ellxs:

Todos los días hay rondín de patrullas, dando vueltas y nos corren a diario (...) Dicen que el nuevo presidente quiere limpiar Tapachula.

(Noe, 43 años, Honduras)

Un lugar hostil donde no sólo tienen que esquivar los operativos migratorios, sino donde además continuamente tienen que velar por su integridad física, no dejarse intimidar por los clientes y otros actores espontáneos y hacer que respeten su trabajo, además de exigir un precio justo por sus servicios como trabajadorxs sexuales, una batalla que se lidia diariamente cuando los clientes quieren ofrecer «limosnas» a cambio de su trabajo.

Cuando entra la noche, la dinámica en la calle 12 se transforma, sus insólitas banquetas²¹⁷ proyectan luces y sombras que arrastran mucho más que aquello que cualquier viandante pueda percibir. Tapachula a grandes rasgos es un escenario insólito de verdades a medias, donde cada actor que participa explícita o implícitamente en él, se lleva su «trozo de pastel». «Trans» y «mujeres»²¹⁸ sexo-trabajadoras que trabajan «la 12» son intimidadas, perseguidas y extorsionadas de manera persistente por las autoridades, las *maras* y el crimen organizado entre otros, quienes frecuentemente les exigen directa o indirectamente dinero para poder desempeñar sus trabajo en las calles a través del denominado *derecho de piso* o *pago de la renta*, como ya se comentó.

4.3 El trabajo sexual en la frontera Tapachula.

La calle 12, entonces, es central en el presente estudio, así como otras calles próximas, que representan una de las zonas más importantes en Tapachula en relación al trabajo sexual. Tanto en el día como en la noche diferentes trabajadorxs sexuales, fundamentalmente centroamericanas y mexicanas, además de algún que otro *mayate*²¹⁹, habitan las calles de la zona y ejercen el trabajo sexual.

²¹⁷ Aceras.

²¹⁸ Cuando empleo el término «mujer», refiero a aquellas personas cisgénero que proyectan una identidad de género normativa, acorde con su anatomía.

²¹⁹ En este sentido, cuando empleo el término, me refiero a aquellos hombres que se autodefinen normativamente como heterosexuales y mantienen relaciones sexuales desde un rol activo con

El trabajo sexual en Tapachula se presenta como la opción para mucha de la población «trans» migrante centroamericana que se encuentra en procesos de tránsito migratorio, o para aquellas personas que comienzan a solicitar el Refugio, una vez cruzan la frontera sur y tienen que esperar los meses en los que transcurre el procedimiento hasta tener la resolución y ser o no reconocidas como Refugiadas, y su posterior alegación o no. Encuadrar el tema desde una perspectiva feminista, sin caer en el victimismo y sin verter estigmatizaciones sociales al tratarse de trabajadoras sexuales migrantes (Juliano, 2002: 9), es un reto metodológico serio que permea cada una de las construcciones que aquí se exponen. Según como abordemos el análisis y el lenguaje que empleemos en ello, se deduce un posicionamiento y postura frente al trabajo sexual. Pues sabemos que ningún elemento del lenguaje es inocente.

A grandes rasgos, podemos identificar diferentes posturas y formas de abordar el trabajo sexual en Occidente que serán mencionadas a continuación y muestran una forma de entender los modelos sociales explicativos en base a la concepción del trabajo sexual, la gestión del cuerpo y de la sexualidad de las personas que se dedican a ejercerlo. Empecemos haciendo mención a la postura *prohibicionista*, que sería la perspectiva más radical y aquella que pretendería prohibir el trabajo sexual erradicándolo por ley, además de sancionar a las trabajadoras sexuales y a los otros actores implicados en su ejercicio. Esta corriente está fuertemente permeada por la religión, y la importancia de conservar la moralidad como valor tradicional. Desde esta perspectiva, la persona trabajadora sexual es considerada como delincuente. Otra postura sería la *abolicionista* que pretendería despenalizar el ejercicio del trabajo sexual, pues considera a la trabajadora sexual como víctima. Desde esta visión, las normas penales tipifican exclusivamente la conducta de quienes se benefician de la prostitución ajena y no se toma en cuenta la existencia o no de consentimiento por parte de la víctima. La tercera postura sería la *reglamentarista*, que pretendería el reconocimiento del trabajo sexual al considerarlo como inevitable y abogaría por su ejercicio de forma regulada, lo que

personas «trans» o también con homosexuales. El término procede del idioma mexicano o náhuatl para designar a un escarabajo.

En el trabajo de campo se observó específicamente que el término se emplea para referir al hombre que se relaciona sexual y/o afectivamente con una persona «trans», o *mampo*. El *mayate* entonces en el imaginario compartido es el hombre con quien la «trans» mantiene relaciones sexuales, pero no necesariamente tienen que ser afectivas o sentimentales. Otro elemento importante en esta noción es que, frecuentemente, hay una relación de dependencia económica entre ambxs, pues muchas narrativas en el trabajo de campo dan por hecho que el *mayate* es «mantenido» económicamente por la «trans».

implicaría controles médicos periódicos y obligatorios, la prohibición y sanción de la prostitución clandestina, además supondría el pago de impuestos por ejercer esta actividad. Y finalmente, la postura *laboralista*, que concibe el trabajo sexual como una actividad laboral, esto supone que dejaría de criminalizarse, lo que implicaría el reconocimiento de los derechos laborales de lxs trabajadorxs sexuales, con protección social y jurídica.

La concepción del trabajo sexual en México, al igual que en otros países del mundo, ha ido evolucionando significativamente²²⁰, hasta adoptar en el siglo XX una postura *abolicionista*, por la que las *matronas*²²¹ fueron procesadas y los prostíbulos prohibidos, lo que produjo un aumento del comercio sexual callejero liderado por los *padrotes*²²² (Gaatw, 2018: 35). Ya avanzada la segunda mitad de siglo, las ciudades inventaron nuevos sistemas de regulación y las denominadas *zonas de tolerancia*²²³; estas regulaciones, no obstante, coexisten con un código penal de tinte *abolicionista* en todos los Estados, por lo que la violencia de los proxenetas sigue existiendo y quedando impune, debido a la carencia de protección de los derechos de las personas que ejercen el trabajo sexual (ídem.). Actualmente en México, proporcionar servicios sexuales a cambio de dinero en la calle es una falta administrativa, con un máximo de 36 horas de arresto o una multa, sin antecedentes penales (ibídem. 35), lo que se convierte en un blanco perfecto de extorsión y vulneración de los derechos de estas personas por parte de muchas de las autoridades como aquellos agentes corruptos de la policía.

Aunque es muy complicado acercarse a cifras exactas debido a la criminalización del trabajo sexual, la organización Brigada Callejera estima que en México existen alrededor de 600.000 trabajadoras sexuales y 200.000 menores de 18 años de edad adicionales vendiendo sexo (ibídem. 36). Aunque la mayoría de las mujeres son cisgénero, hay un número significativo de mujeres «trans» y de hombres, en su mayoría

²²⁰ Mientras que en el siglo XVIII las trabajadoras sexuales eran reconocidas como seres nocivos, portadoras de enfermedades venéreas o propensas al escándalo público (Gaatw, 2018: 34), en el siglo XIX hubo una mayor apertura en la que se generaron burdeles y cabarets, lo que apuntaba a la profesionalización de las trabajadoras sexuales y de la figura de la *matrona* (ibídem. 35).

²²¹ Eran reconocidas por ley como intermediarias de mantener el orden, actualmente denominadas *modrotas*, pero puede referir a la gestión y el lucro del trabajo sexual ajeno. Pueden regentar un prostíbulo, un burdel, o liderar el trabajo sexual callejero en lugares específicos, y al igual que el *padrote*, sacar rentabilidad de ello.

²²² Referido a aquellos hombres que animan a las personas a ejercer el trabajo sexual, y se lucran económicamente con ello. Podría ser un símil de proxeneta.

²²³ Zonas específicas para el ejercicio del trabajo sexual, que teóricamente son sometidas a ciertos controles sanitarios y regulaciones específicas, pero en la práctica no siempre sucede.

mexicanxs y migrantes latinoamericanxs. La prevalencia del VIH entre las trabajadoras sexuales es de 0,67% frente al 0,23% de la población en general, y de las «mujeres trans» sería un 15,5% (ibídem. 36; énfasis propio). García Villagrán²²⁴ estima que sólo en Tapachula hay un total de 2.000 sexo-trabajadoras (cisgénero), más 500 personas que formarían parte de la comunidad LGBTIQ, añade que el 80% de ellas consume drogas.

Es importante mencionar el trabajo que desde años atrás llevan realizando organizaciones como Brigada Callejera, la cual se dedica a trabajar por el reconocimiento de los derechos laborales de las trabajadoras sexuales como trabajadoras no asalariadas, a través del apoyo a la organización autónoma y movilización comunitaria de estas personas, promoviendo siempre su empoderamiento con el apoyo de otros actores y organizaciones aliadas en México. Ejercer el trabajo sexual en una ciudad como Tapachula es una cuestión especialmente compleja, y no solo debido al estigma, la falta de reconocimiento del trabajo sexual como trabajo, el poder de los cárteles y la cultura de la corrupción e impunidad que envuelve a las autoridades y agentes de policía, sino también a la confusión que existe en torno a la ley contra la trata²²⁵ (Gaatw, 2018: 65), pues existen determinadas incongruencias y ambigüedades en esta ley que, junto con la falta de capacitación de las autoridades, produce que se penalice a las trabajadoras del sexo con el pretexto de la lucha contra la trata (ibídem. 44).

La *Ley General para Prevenir, Sancionar y Erradicar los Delitos en Materia de Trata de Personas y para la Protección y Asistencia a las Víctimas de estos Delitos*, en adelante ley contra la trata, define la *trata* como: toda acción u omisión de una o varias personas para captar, enganchar, transportar, transferir, retener, entregar, recibir o alojar a una o varias personas con fines de explotación²²⁶, y se le impondrá una pena de 5 a 15 años de prisión y de un mil a veinte mil días de multa. Es importante advertir que en la

²²⁴ Datos obtenidos en entrevistas y encuentros durante el trabajo de campo en Tapachula.

²²⁵ En 2007 se aprueba en México la ley federal denominada *Ley para Prevenir y Sancionar la Trata de Personas*, y se incluye por primera vez la trata de personas en el Código Penal Federal en México, que en 2012 será sustituida por la *Ley General para Prevenir, Sancionar y Erradicar los Delitos en Materia de Trata de Personas y para la Protección y Asistencia a las Víctimas de estos Delitos*.

²²⁶ Se entenderá por explotación de una persona según la misma ley la esclavitud, la condición de siervo, la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, la explotación laboral, el trabajo o servicios forzados, la mendicidad forzosa, la utilización de personas menores de dieciocho años en actividades delictivas, la adopción ilegal de persona menor de dieciocho años, el matrimonio forzoso o servil, tráfico de órganos, tejidos y células de seres humanos vivos, o la experimentación biomédica ilícita en seres humanos.

definición de *trata* reflejada en el Protocolo de Palermo²²⁷ se citan tres elementos para establecer el acto delictivo: reclutamiento, medios (coacción, engaño...) y propósito (explotación). Sin embargo, la ley mexicana no establece el elemento de medios, haciendo que "cada movimiento de una persona con el propósito de una explotación subjetivamente percibida sea equivalente a la trata" (ibídem. 37). Brigada Callejera establece algunas inconsistencias más recogidas en la presente ley, como por ejemplo aquella reflejada en el artículo 40, que declara que el consentimiento de la víctima es irrelevante, lo que viola la capacidad de decisión de las personas, además de convertir en delito cualquier actividad sexual remunerada incluso consensual (ibídem. 38). Esto produce además que la ley sobre trata mexicana siga alineada con el enfoque *prohibicionista* de la prostitución y "no garantiza que se identifique adecuadamente a las víctimas de trata, pero permite a la policía arrestar y hostigar a las trabajadoras sexuales" (ídem.).

Esta ambigüedad e inconsistencia en abordar la trata de personas por parte del Estado, junto con la falta de capacitación especializada y de procesos de sensibilización para quienes aplican la ley, impactan en la deficiente actuación de las instituciones (CENTRO PRODH y otros, 2017: 36). Es por ello que podemos entender que haya irregularidades en las detenciones y la falsa acusación de delito de trata a víctimas, fundamentalmente a mujeres que se dedican al trabajo sexual, trabajan en bares o personas migrantes en general (ídem.). Esta política de criminalización en contra de la población migrante por parte del Estado tiene como resultado redadas eufemísticamente calificadas como «operativos de rescate», detenciones colectivas y arbitrarias contra personas de origen centroamericano, utilizando así el sistema de justicia penal para criminalizar a personas migrantes (ibídem. 37).

4.3.1 El trabajo sexual como estrategia de supervivencia.

A las reducidas posibilidades de insertarse en el mercado del trabajo formal en Tapachula, hay que añadirle lo complejo que resulta en una sociedad como ésta proyectar una identidad de género discordante con aquellas estipuladas por el sistema normativo. Parece certero que muchas de las personas «trans» recurren al trabajo sexual como última opción, explorando antes otras opciones que frecuentemente no parecen

²²⁷ El instrumento jurídico internacional de referencia en materia de trata.

disponibles para ellas. Aunque la pobreza estructural, la falta de oportunidades, la persecución de género, y los contextos sociales influidos por dinámicas de exclusión, precariedad y violencia sean evidencias contundentes, siempre debemos rescatar la capacidad de agencia de las personas «trans», quienes finalmente asumen una decisión libre sobre su propio cuerpo.

La antropóloga argentina Dolores Juliano establece una correlación importante respecto a las opciones de las mujeres y el trabajo sexual, afirmando que, cuando menor son las posibilidades de las mujeres de obtener trabajos bien pagados, ya sea por situación de ilegalidad, bajo nivel educativo, barreras sociales o responsabilidad de cuidados sin apoyo institucional entre otras, mayor es la probabilidad de que se dediquen a tareas rentables, pero de alto coste social y alto riesgo personal como la de las trabajadoras sexuales (2002: 10). Además, añade, cuanto mayor es la estigmatización de las conductas que se catalogan como desviadas, más posible es que las infractoras vean cerrados los caminos profesionales considerados honorables y se encaminen a las discriminadas (ídem.). Aunque cabría decir que las «tareas rentables» a las que se refiere la autora en un contexto como el europeo, más específicamente en España, distan mucho de lo que serían en un contexto como el de Tapachula, pues en la mayoría de las circunstancias ejercer el trabajo sexual representa una estrategia de supervivencia más que otra cosa, pues los ingresos que obtienen son muy reducidos, y los precios de sus servicios dependerán de la zona, aunque siempre serán flexibles y variarán en función de las circunstancias. A esto hay que sumarle que el trabajo sexual no siempre representa una fuente autónoma de ingresos, pues frecuentemente hay terceras personas implicadas que se lucran de esta actividad, ya sea el crimen organizado, las *maras* o pandillas al reclamarles el *derecho de piso*, incluidas las mismas autoridades corruptas a través de dinámicas de extorsión.

Eimy llevaba unos meses asentada en Tapachula, mientras tramitaba sus papeles y lograba ser reconocida como Refugiada frente a los ojos de la COMAR²²⁸. Lleva 10 años dedicándose al trabajo sexual en su país de origen, combinándolo con trabajo frecuentemente voluntario como promotora y defensora de los derechos de las personas «trans», generando espacios de auto-organización, impulsando las propias voces de las personas «trans» en diferentes organizaciones sociales, alguna de ellas incluso fundada

²²⁸ Comisión Mexicana de Ayuda a las personas Refugiadas.

por ella misma junto con otras compañeras. Su historia, como la de muchas otras «trans», es una historia ligada a la lucha, al activismo LGBTIQ y a la defensa de los derechos humanos con una conciencia política propia muy arraigada:

En Honduras fui activista de bastantes organizaciones, como Arcoíris, Colectivo Violeta, Red Trans de Tegucigalpa, que esa fue la que fundamos con otras chicas más, porque en la capital no había una organización específica para las chicas transexuales, sino que estábamos encerradas en la de los chicos gays. Nosotras ocupábamos²²⁹ un espacio para nosotras como chicas transexuales (...) siempre estábamos como las menos que todas. Y lo que ocupábamos era tener nuestro espacio, ser válidas por nuestras propias voces, que nos diéramos a conocer como chicas transexuales, no estar encerradas en los círculos de los chicos gays... Nuestra forma de hacer incidencia política, para que no haya más estigma y discriminación para las chicas transexuales, que haya campañas específicas para las chicas transexuales y no estar encerradas en las campañas de los chicos gays. Fui vicepresidenta de la Red Trans de Honduras a nivel nacional, después a los dos años, fui vocal número dos, y fui la presidenta de la comisión de fiscales. Sabía cuánto dinero entraba, cuánto salía, en qué se gastaba...

(24 años, Honduras)

Eimy, como muchas de las «trans», proyectan el trabajo sexual como estrategia de supervivencia, pues recurren a él como última alternativa al no encontrar un empleo remunerado en el mercado de trabajo regular. Según un estudio presentado por la CIDH, "aproximadamente 90% de las mujeres «trans» ejercen el trabajo sexual como único medio de subsistencia en dieciséis países de América Latina" (2015: 8). La *doble discriminación* de ser migrante centroamericana y «trans» dificulta, sino imposibilita, trabajar en otro sector:

Tuve que trabajar, ejercer el trabajo sexual para poder comer, poder pagar taxi, microbuses. Todo fue a la mano de Dios. Me siento obvio deprimida (...) mal, como que no valgo, como que tengo que hacer las cosas porque las tengo que hacer, para poder sobrevivir y subsistir en otro país, el cual no conozco para nada.

(Eimy, 24 años, Honduras)

²²⁹ «Ocupar» se traduciría en este contexto como necesitar o requerir.

Eimy emplea el verbo "subsistir" como estrategia de enfrentamiento, cuando habla del trabajo sexual, siendo muy consciente de las circunstancias por las que atraviesa en frontera sur:

Cobro ciento cincuenta pesos mexicanos²³⁰ por servicio completo, pero porque estoy en una zona que casi no se trabaja y hay bastante competencia, bastantes mujeres, y bastantes chicas trans también, ¡y oye si un cliente se para y me ofrece 150, obvio que lo voy a aceptar! ¿Verdad? Porque es un poco más que tengo para subsistir al día siguiente.

(Eimy, 24 años, Honduras)

Luisa tiene 27 años, se asume como «trans» y es de San Pedro Sula en Honduras. Luisa, como Eimy, tiene a sus espaldas una larga historia en el activismo «trans» y específicamente en relación con el trabajo sexual:

Yo soy defensora de derechos humanos y promotora de salud, trabajaba con Red Trans y el Foro mundial (...) Yo era activista de una organización LGBT, más que nada enfocada a mujeres trans. Se les brindaba acompañamiento cuando hacían denuncias, cuando eran violentadas o violentados sus derechos, ya sea por policías o la mara, cuando ejercían el trabajo sexual.

(27 años, Honduras)

Luisa, como Eimy, asumen la gran dificultad de que una persona «trans» encuentre un trabajo remunerado en el mercado formal en un contexto como el de Tapachula, y menciona el hecho de "tener que recurrir" al trabajo sexual para sostenerse. En su caso, la dificultad de no encontrar un empleo le hace "sentirse vulnerable":

En el único momento que yo me he sentido vulnerable, es en el momento del trabajo. Tapachula acaba de ser una ciudad que supuestamente tiene una apertura de mentalidad, pero no la tiene porque no nos está brindando un espacio... Como mujer trans no me da trabajo en una tienda, en algo... Entonces tengo que recurrir al trabajo sexual para sostenerme, para sobrevivir en el proceso que estoy: pagar mi renta, los alimentos...

Todos los viernes además uno tiene que sellar la tarjeta, y cuando no la sellas, tienes que pagarles un dinero, porque tienes la revisión todos los viernes, un chequeo

²³⁰ El equivalente en euros serían menos de 7 euros.

médico. Y te hacen la prueba de VIH, sífilis... Entonces todos los viernes tienes que hacerte la revisión para descartar que hayas tenido una infección y todo eso. Pero ahorita incluso tengo mi tarjeta sanitaria vencida, y sin esa tarjeta sanitaria no puedo salir a trabajar a la calle, porque si salgo a trabajar con la tarjeta sanitaria vencida, voy detenida tres días y tengo que pagar una multa.

(27 años, Honduras)

Cuando Luisa habla de la tarjeta sanitaria, se refiere a las medidas que muchas localidades llevan a cabo a través de leyes locales sobre los controles de carácter «obligatorio» de salud que realizan a las trabajadoras sexuales. No obstante, en ciudades como Tapachula se presenta como una excusa para la extorsión a estas personas por parte de las autoridades, quienes venden las tarjetas de control y las pruebas de detección de VIH y otras ETS a las trabajadoras sexuales (Gaatw, 2018: 55-56), como nos indica el testimonio de Luisa.

El caso de Vanna, «trans» de 30 años proveniente del Departamento de Santa Bárbara en Honduras, es de los pocos entre las diferentes personas «trans» que formaron parte del proceso etnográfico, en que el contexto le brindó otras posibilidades y trabaja en un espacio diferente al del trabajo sexual. Lleva varios años trabajando en Tapachula, ya reconocida como Refugiada. Vanna no está en proceso de tránsito migratorio, sino que ha acabado convirtiendo Tapachula en un *contexto de integración*. Trabaja en una farmacia y atiende la recepción de un hotel, ambos establecimientos forman parte de los mismos dueños, sus patrones²³¹, y están contiguos en el mismo espacio. La buena relación que ha ido construyendo con sus patrones a lo largo del tiempo y el apoyo brindado como consecuencia de ello, impulsaron a Vanna a solicitar la condición de Refugiada y asentarse en México de forma regular. No obstante, en el pasado sí ejerció como trabajadora sexual en su país de origen. Su experiencia previa como sexo-trabajadora en Honduras y la percepción de la peligrosidad le hicieron migrar y emprender una nueva vida en Tapachula. El discurso de Vanna mostraba de forma continuada el estigma y la criminalización asociada e interiorizada hacia el trabajo sexual, que frecuentemente proyectaba en su discurso hacia sus compañerxs y amigxs cuando interaccionaba con ellxs en contextos de ocio, y en el mismo discurso vertido en

²³¹ En México refiere a los empleadores o jefes.

alguna de las entrevistas realizadas, mostraba una distinción significativa y una notoria jerarquía entre las «otras», las que «hacen la calle» y ella misma:

Yo las admiro, pero yo no soy como ellas, yo no hago la calle. Yo tengo un trabajo en otra cosa.

(30 años, Honduras)

El trabajo sexual es un ámbito de máxima estigmatización (Juliano, 2002: 12) que, aunque se descarta en muchas circunstancias iniciales, no se agota en el imaginario de muchas personas «trans» que consideran que antes o después tendrán que recurrir a él, como es el caso de Daniela, «trans» de 25 años que llevaba un mes y medio en Tapachula, proveniente de El Copán, Honduras. Había migrado con su hermana menor y estaban en proceso del reconocimiento de la condición de Refugiadx:

No he trabajado en el comercio sexual hasta ahorita, prefiero enfrentar los problemas de otra forma y no llegar a ese punto, no digo que es malo, no, lo hacemos, lo hacen por necesidad las chicas. Entonces no hay más opciones y toca, no digo que no lo voy a hacer, porque si me encuentro en una situación apretada, me tocaría que hacerlo. Me imagino que si mi hermana no tuviera trabajo ni yo, entonces me tocaría a mí trabajar como sexo servidora, tanto como para mantenerme yo, como para mantener a mi hermana que está a cargo mía. Aunque antes de salir de mi país dije: ¡si me toca que hacerlo, lo voy a hacer! Porque yo al sentirme que no tengo dinero, que no tengo ninguna salida, no tengo nada... ya sea en Guatemala, ya sea en México, o donde vaya, me tocará que hacerlo... Gracias a Dios te lo cuento, no me ha tocado que hacerlo hasta ahorita (...)

(25 años, Honduras)

El "no me ha tocado hacerlo hasta ahorita" implica una posibilidad futura que es asumida por muchas personas «trans», tanto en sus países de origen como en sus devenires migratorios. Al llegar a Tapachula, Daniela recorrió las calles en busca de un trabajo, y se encontró con un sinnúmero de barreras: raciales, sexo-genéricas, administrativas, que le impedían acceder a un trabajo «normalizado». Continuamente discriminadx, cuestionadx y forzadx a tener que justificar sus capacidades humanas para trabajar de cara a «lxs otrxs»:

Buscando trabajo me decían: ¿tienes tú credencial? No, estoy en proceso... ¡No, no puedes trabajar conmigo entonces! O me decían: ¿eres mexicana? No, soy de Honduras, pero estoy en proceso para los papeles. No, no puedes trabajar... ¡¿Qué eres mujer o hombre?! No, soy de la comunidad LGBT, soy una chica trans. No, ya vino otra persona por el empleo... O me decían: ¡ven mañana! (...) Aquí en esta esquina, en este restaurante yo busqué trabajo, yo vine a eso de las 6.30 de la mañana cuando abrieron, antes de que llegara la clientela yo entré. ¡Vengo por el empleo! se me quedaron mirando, y me dijo: ¡tú no eres mujer, pero tampoco eres hombre! ¡No!, le digo yo soy una chica trans, pero yo puedo hacer el trabajo, lo que usted me mande hacer, lo puedo hacer. Si me pone a limpiar, yo voy a limpiar, si me pone a lavar platos, yo le voy a lavar platos, si me pone a cocinar... ¡Yo lo puedo hacer todo! Pero necesito el empleo, no tengo dinero, no tengo donde ir, además ando con mi hermana que es menor, y yo estoy a cargo de ella. ¡No, de hecho, ya vino otra persona por el empleo! Ah ok gracias, buen día, salí... De hecho, pero si tú vas, si vamos ahorita, vas a ver el rótulo de: "Se solicita empleado", pero no me lo quisieron dar a mí... Y yo anduve así dando vueltas, me tardé muchos días.... Yo mañaneaba para buscar trabajo, mi hermana también... Mi hermana agarró el trabajo más rápido que yo, ella por ser mujer, lo agarró más rápido.

(25 años, Honduras)

La expresión de género de Daniela se presentaba como la primera frontera al solicitar trabajo, «no ser mujer, pero tampoco ser hombre» y transgredir las categorías de género binarias socialmente aceptadas tiene costes sociales significativos, que le impulsaron a Daniela a intentar probar en el trabajo sexual, una opción que tampoco le fue factible:

Yo le dije a mi hermana, ya no puedo seguir buscando empleo, tengo mucho problema por mi físico, nada más me ven, y ven que soy una chica trans, me dicen que venga mañana, o que ya hay otra persona más que va a agarrar el empleo. Entonces voy a ver cómo veo para trabajar en la calle, voy a trabajar como sexoservidora le digo a mi hermana, y usted trabaje acá en la armería. Yo no puedo estar sin ningún centavo en mi bolsa, y tenemos que pagar renta, tenemos que comprar comida y no hallo qué hacer, me tocará. Entonces busqué la opción de trabajar en la calle, hablé con la encargada, con la encargada de las cuerdas, con la que manda mejor dicho las cuerdas. Ella me dijo: ¡tráeme 500 pesos y entras a trabajar conmigo, eso vas a pagar! Pero yo... ¿de dónde lo agarraba? yo no lo tenía... Siguió diciendo que a la semana me vas a estar pagando 300 de renta, y al

inicio 500 pesos me tienes que dar y te pongo en una esquina. Esa era Saray²³². Entonces le dije: ¿no me das plazo para ver si consigo ese dinero trabajando primero como sexo servidora? Yo consigo los 500, aunque trabaje toda la semana para ti, pero ya la otra semana me quedaría para mí. ¡No, no, no, no! Tienes que traerme los 500 completos ahorita para que trabajes, si no, no puedes entrar, porque esas son las reglas que yo tengo, y siempre al final de semana tú me vas a estar dando lo 300 de renta. Entonces yo me retiré, no puedo trabajar ni así... no puedo buscar empleo, ¿qué voy a hacer? Yo no hallaba ya qué hacer, no hallaba otra salida... Yo le pedí mucho a mi Dios que me protegiera, que me diera empleo, que necesitaba trabajar, que tocara el corazón de alguien. Entonces mi hermana vino por la tarde... ¡oye, dice el señor que vayas, que quiere hablar contigo, que él supuestamente te va a dar trabajo, que a él no le importa cómo vistas o cómo seas! No más te va a poner de prueba una semana, y depende como te desenvuelvas, te quedas con el trabajo o te vas de vuelta (...) Al fin de semana, vino y me dijo, te quedas con el empleo. Es en una armería.

(25 años, Honduras)

Sin embargo, la persona empleadora aprovechaba las difíciles circunstancias que presentaba Daniela para acceder a un empleo, debido a la ambigüedad en su expresión de género y su circunstancia de migrante centroamericana. Situaciones que frecuentemente son utilizadas y generan dinámicas de explotación laboral, ofreciendo largas jornadas de trabajo con opción a extenderse, salarios que no llegan al mínimo y tratos frecuentemente degradantes:

Me dice mi patrón: me gusta de ti que me obedeces y aunque te levante la voz, tú nunca me levantas la voz y veo que te manejas, si te urge trabajar. Si la verdad sí, le digo... El sueldo eran 900 pesos²³³ a la semana, más alimentación, lo que es almuerzo y cena. El horario de entrada es a las 8.30 de la mañana, el de salida, no lo tenemos. Podemos salir lo que es 2, 6, 8, 9 de la tarde, 10, 11, incluso 12 de la noche. No tenemos horario de salida, solo de entrada, depende de cómo esté el movimiento, porque siempre hay que sacar un inventario de lo que se vende, de lo que no hay, de lo que falta. Está muy difícil todo, ¡hasta para trabajar en la calle! (...)

(Daniela, 25 años, Honduras)

²³² Más adelante se contempla el tema de las comandas referidas al trabajo sexual en un apartado específico.

²³³ 900 pesos mexicanos equivaldrían a 40 euros aproximadamente.

En otras circunstancias las personas «trans» generan otras estrategias para la obtención de recursos relacionadas con actividades de autogestión o combinan simultáneamente varias actividades remuneradas, pero frecuentemente siempre combinadas en mayor o menor medida, con el trabajo sexual. El caso de Noe es un ejemplo de ello. Lleva 7 meses asentada en Tapachula, y aunque no sabe con certeza hacia dónde continuará su viaje, sí sabe que en Tapachula no quiere quedarse mucho tiempo, pues las condiciones que el contexto le brinda no son suficientes para sobrevivir y hacer frente a los gastos de su vida diaria, además cada vez empeoran más, según Noe. Sin embargo, de manera temporal, está asentada en Tapachula hasta que se resuelva su situación migratoria y le otorguen o no la condición de Refugiadx, la cual ya le ha sido negada anteriormente, y se encuentra en proceso de revisión. En el día eventualmente colabora en una estética, cortando y tiñendo cabellos. De forma paralela, vende zapatos por catálogo a los clientes de la misma estética; sin embargo, la falta de clientes fijos en el establecimiento, el carácter eventual de la venta de zapatos, unido al alto porcentaje de dinero que entregaba a la empleadora de la estética en concepto de comisión, le impedían tener unos ingresos regulares y suficientes para hacer frente a sus gastos diarios, por lo que tenía que salir a trabajar en la noche como trabajadora sexual:

Vendía zapatos class, por catálogo: 600 pesos, 200 de entrada y lo otro semanal. Es lo que hago aquí en Tapachula con la dueña de la estética (...) Pero trabajo en la noche, pues... ¡es lo que me da dinero!

(43 años, Honduras)

Las diferentes estrategias económicas que Noe gestionaba en frontera sur no eran suficientes, y siempre implicaban a terceros; en este caso a su patrona o jefa de la estética, que mediaba cualquier actividad y siempre recibía un porcentaje económico de las actividades de Noe.

Francis, igual que Noe, trabajaba en una estética, pero de forma regular. Lleva 9 años en México, vino con 15 años y ahora tiene 24 años. Le han denegado dos veces la condición de Refugiadx, y en la actualidad permanece en situación irregular en Tapachula. Su capacidad de resistencia es notoria en todos los sentidos. Francis llegó de Honduras siendo adolescente, dejando atrás una historia de rechazo familiar y un desarraigo significativo. Empezó a trabajar eventualmente en la noche como

trabajadora sexual, pero una experiencia traumática mientras trabajaba en la calle 12 hizo que lo dejara repentinamente:

Me apuntaron con una pistola mientras me cogían²³⁴. Me bloqueé, me sentí vulnerable, era exponerme al peligro. Ya no volví.

(24 años, Honduras)

Francis fue «vendida» por uno de sus hermanos en Honduras cuando tenía 14 años a cambio de droga a un grupo de mareros. Después de ese evento traumático:

Fui contagiada de VIH, pues luego supe que uno de ellos lo tenía y me contagió. Pero eso no cambió mi vida, sigo luchando y me cuido. ¡No es como otras amiguitas que se quieren quitar la vida porque lo tienen y quieren tomarse una pastilla! No, yo no...

(24 años, Honduras)

Las historias individuales, los mecanismos a partir de los cuales construye cada persona su identidad y autoestima y los condicionamientos de sus subculturas específicas deben ser también tenidos en cuenta (Juliano, 2002: 11). La sensación de bloqueo, la percepción de vulnerabilidad se encarnan en su cuerpo, siendo éste un «lugar de la memoria» (Aguiluz, 2004). La experiencia previa de Francis, la gestión de eventos pasados, los recuerdos entran en juego y median su subjetividad. Sin embargo, estas circunstancias le impulsaron a retarse a sí misma y de manera resiliente buscar otras opciones, que, aunque asume que no son fáciles, hay que explorarlas y buscarlas, pues según ella, la salida más fácil es el trabajo sexual:

Cuando yo llegué, me temblaban las manos cuando agarraba unas tijeras, nunca había cortado un cabello. Fui a buscar trabajo a varias estéticas, cuando me preguntaban ¿tienes experiencia? Yo decía: sí claro. ¡Hay que buscarle, pero lo fácil es el trabajo sexual!

(24 años, Honduras)

No obstante, en los últimos meses y debido a la poca demanda de trabajo en la estética, Francis comenzó de nuevo a ejercer el trabajo sexual esporádicamente en las

²³⁴ Coger en México y muchas partes de Centroamérica se traduce como mantener sexo o follar.

noches. El cambio de comandas²³⁵ en la calle, y la redistribución del poder en el territorio facilitó su entrada en las proximidades de la calle 12, sin tener que pagar el *derecho de piso*. Pero la llegada de nuevos mareros a la zona tiempo después, y su negativa a acceder a la extorsión de la cuota exigida, le obligaron no solo a dejar de ejercer el trabajo sexual en la zona, sino también a huir y ser desplazada de Tapachula en situaciones de emergencia, después de ser golpeada y amenazada en reiteradas ocasiones por la *mara*.

"La calle es un sistema", afirmaba una de las mujeres lideresas de la calle 12, que ejercía el trabajo sexual desde hacía unos años en Tapachula, con sus reglas, sus límites, sus dinámicas, sus valores, y sus códigos. Un universo simbólico que genera un sentido de colectividad en muchas de las personas que allí lo ejercen, donde las redes de solidaridad que se tejen entre la comunidad «trans» son notables. Los casos de Niky y Ali, de 27 años de Choloma en Honduras, son un ejemplo de ello. Ambas viajaban juntas y se encontraban en situación de tránsito desde Honduras. Se refuerzan y se impulsan recíprocamente a seguir adelante y a "agarrar valor":

Es que ella es muy miedosa, dice. Si ella está aquí, ella agarró valor por mí dice, porque ella ya lo intentó una vez, y no vino, pero ahorita sí agarró el valor... De lo que yo hago trabajando en la calle comemos las dos, bueno... las cuatro, con las que vivimos ahí en el cuarto.

(Niky, 27 años, Honduras)

Ali rehuía ejercer el trabajo sexual porque identificaba la zona de Tapachula diferente a sus preferencias en la actividad sexual, y no se identificaba con las exigencias de los clientes, que demandaban frecuentemente ser penetrados. Parece que los roles sexuales se proyectan como una centralidad importante en las identificaciones de género de muchas de las personas «trans», y la construcción del deseo pasaría por una identificación previa de género, por tanto, en la forma de construir la «masculinidad o feminidad» son decisivos los actos y prácticas sexuales, afianzando así los roles pasivo y activo (Kulick, 1998; Prieur, 1998; Cantú, 2002; Howe *et al.*, 2008).

²³⁵ Referido a las personas que administran los territorios y cobran *derecho de piso*.

Los roles sexuales identificados en el acto sexual o las autoidentificaciones «activo, pasivo y versátil»²³⁶ trascienden el mero desempeño de un rol sexual o una preferencia en el acto sexual, y se manifiestan como un eje importante en las subjetividades de género:

Bueno, aquí no ejerzo. Estando yo allá en Choloma, los cuatro años que viví allá, pues salía a trabajar, pero aquí no, aquí hay mucho «hombre corto»²³⁷.

(Ali, 27 años, Honduras)

Muchas personas «trans» se identificaban como pasivas y, al mismo tiempo, establecían una asociación de este rol con la «feminidad» o «lo femenino», desde entendimientos heteronormativos. Pues la «masculinidad» se considera un rasgo deseable en los novios o maridos, pero no necesariamente en los clientes, quienes pueden o no esperar que la «trans» desempeñe el papel activo con ellos (Kulick, 1998). Sin embargo, en las relaciones personales, la pareja activa y penetrante rara vez se la identifica como homosexual (Lewis, 2006: 3), como por ejemplo el *mayate*. Así, la mayoría de ellas admitían ser versátiles en su trabajo, aunque como advertían, "tiene costes diferentes", y se produce un incremento en el precio.

Bueno, yo en mi trabajo me identifico como versátil, pero mentalmente como mujer, soy más pasiva, y es la forma con la que me siento cómoda trabajando. Y tiene costes diferentes.

(Eimy, 24 años, Honduras)

Eimy incrementaba el coste cuando los servicios sexuales que le demandaban los clientes inmiscuían directamente al pene, pues era la parte más ardua de enfrentar e identificaba la «manipulación del pene» como una de las fronteras más difíciles de cruzar para ella, aunque lo asumía como parte de su trabajo:

No me gusta cuando me voy con los hombres y quieren hacer cosas que yo no quiero hacer como tocarme el pene. Eso es para mí, es cruzar una gran frontera, que me estén manipulando el pene. Pero es parte de mi trabajo y lo tengo que

²³⁶ Pasivo: Referido a la persona «trans» que es penetradx analmente, pero no penetra a la otra persona. Activo: «Trans» que penetra analmente a otrx, pero nunca es penetrado. Versátil: «Trans» que penetra y permite ser penetradx analmente.

²³⁷ Alude en este contexto y desde una lógica heterocentrada, al hombre que no «cumple» con sus funciones o roles «masculinos» al no penetrar, y, por tanto, le gusta que le penetren.

aceptar, y si no lo hago, no me pagan, y si no me pagan, no pago mi cuarto, no como...

(Eimy, 24 años, Honduras)

Noe admitía ser activa en el trabajo, pues los clientes se lo requerían en muchas circunstancias. Además, es interesante los límites que establecía mientras ejercía el trabajo sexual en base a la exposición o no de su cuerpo:

Cuando estoy de servicio, no me quito la ropa, pues no es placer, es servicio. Me levanto la falda, me pongo el condón, bastante lubricante y ya de una vez. Me pongo a quejarme porque lo que yo quiero es ¡que se venga ya!²³⁸, porque lo que no quiero es seguir poniendo el culo, que a mí me duele, ¡sí, claro esa es la verdad!

(43 años, Honduras)

El cuerpo siempre es una centralidad fundamental que se proyecta de una manera particular en cada contexto, y que en muchas circunstancias y para muchas de las personas «trans», es el elemento fundamental que les permite ser codificadas en «femenino» en ese escenario en el que se socializan y trabajan como es «la 12», y como afirma la antropóloga Josefina Fernández, este espacio prostibular puede resultar la fuente de poder y de autoestima (2004: 98), un espacio "permitido" para actuar el género elegido, lo que tendrá una participación importante en la construcción de la identidad «trans» (ibídem. 91; énfasis de la autora):

Me puse bien guapa... Cuando pasó un coche, ¿cuánto cobras? 400 le digo yo, vámonos! Me invitó a cenar a un restaurante caro, me bajó del coche de la mano, me sentí como toda una mujer, la primera vez.

(Noe, 43 años, Honduras)

Esto implica que este escenario puede ofrecerles la oportunidad de presentarse a sí mismas y a su trabajo como espectáculo (ibídem. 100). Pues de alguna forma, «la 12» como las calles contiguas para muchas de ellxs, representan una plataforma para la proyección performativa, donde construyen su femineidad en la escena pública y al mismo tiempo les otorga cierta legibilidad (Ochoa, 2011b: 138), un espacio privilegiado para la exhibición pública (Fernández, 2004: 97).

²³⁸ La expresión de venirse refiere a la eyaculación en el acto sexual.

4.3.2 La calle como sistema y sus comandas de control.

«Ser trans» y trabajar en «la 12» implica habitar un determinado territorio sujeto a ciertas normas interiorizadas por todas las personas involucradas en él. Supone una pertenencia a una determinada comanda en la que se inscriben ciertas reglas, códigos y expectativas, y supone de igual modo el impedimento de cruzar hacia la «otra calle», simbolizada como el otro territorio donde se impone otra lógica y otras normas lideradas por otras personas que, como las que trabajan en la calle 12, hicieron suya la zona:

En el día puedes transitar por decirlo así en el parque o en cualquier zona, pero en las noches cuando ya se abre el inicio de una calle, pues ya no, tienes que respetar las zonas de cada quien, porque si yo me paro en una esquina y me sale un cliente de alguna de las chicas, pues me sale un problema, entonces eso es lo que pasa. Hay que respetar las zonas de cada uno.

(Luisa, 27 años, Honduras)

La mayor parte de las «trans» migrantes centroamericanas que transitan o se establecen en Tapachula y quieren adentrarse al trabajo sexual en el centro de la ciudad²³⁹, tienen que introducirse a alguna de las comandas que lideran el lugar. Fundamentalmente, en el centro de Tapachula coexisten dos comandas importantes, una junto a la otra, la comanda de la Saray y la comanda de Renata:

Bueno pues en la noche, acá en la parte de aquí arriba no puedo subir, pero ni pasar ni caminando, por donde pasa Saray. Si llegara a pasar, me meto en problemas. Ese es un trato que hicieron entre Renata y ella hace bastantes años, de que las que trabajaban en la 12 no podían subir arriba, y las que trabajan arriba no podían bajar abajo y ni ocuparse en los hoteles que quedan abajo.

(Eimy, 24 años, Honduras)

El liderazgo y capacidad de regentar a las personas en cada comanda corresponde a la antigüedad en las calles, quien lleva más tiempo trabajando en la zona, según informan las «trans». Las dos personas que comandan son «trans» centroamericanas, específicamente de Honduras:

²³⁹ Las "Huacas" anteriormente era conocida como la zona de tolerancia en Tapachula para ejercer el trabajo sexual; sin embargo, se ha ido desplazando progresivamente a la zona centro, donde se encuentra, entre otras, la calle 12. Ver más en: <https://chiapas.quadratin.com.mx/principal/la-prostitucion-en-el-centro-de-tapachula-acaba-con-la-zona-de-tolerancia/>

Renata comanda a 3 o 2 personas en la calle 12. Saray comanda a 30, tiene más poder que Renata, ella se pone a una cuadra del parque central, entre la 8ª y la 10ª calle. Renata y Saray se conocen, ambas son de Honduras, pero no se toleran. Si ellas se fueran a ir, dejan a un encargado, que sería la persona de confianza, y recolectar el dinero a Saray. Saray se mantiene más en bares bebiendo... en el Brindis, en la Chuy²⁴⁰, no está tanto en la calle.

(Eimy, 24 años, Honduras)

Como se comprueba en la cita, la primera de ellas es Saray y agrupa a un número más elevado de personas «trans» trabajando, con un perfil más exigente²⁴¹ y requiere una cuota económica significativa, pues la persona «trans» que esté en su zona ha de pagar 500 pesos²⁴² al inicio, y 300²⁴³ semanales. Las condiciones de Renata son más flexibles, ningún testimonio aseguraba haberle dado dinero, pareciera que en este caso se trata de una cuestión de liderazgo simbólico pues, como nos afirmaba Renata: "ningún *mampo* puede trabajar aquí sin pedirme permiso antes" (según el testimonio de Renata, 29 años, Honduras). El sistema de comandas es compartido por todas las personas y, aunque escape de la «legalidad» como nos afirma Luisa, tiene que ser aceptado, en la medida que es un espacio ganado, luchado o «peleado» que otorga un liderazgo a la persona que comanda o lleva «el mando». Y le permite establecer sus reglas, al mismo tiempo que ofrece un tipo de protección, que es más simbólica que material:

En la calle por decirlo así, se paga una renta y esa renta pues obviamente no es algo legal ¿verdad? pero lo hacemos todas porque no tenemos de otra. Entendemos que esa renta lo hacen las chicas porque ellas han peleado esa zona de trabajo, y porque se les respeta que tengan ese lugar para trabajar, y uno tiene que pagar esa renta. Son 300 pesos de renta, se pagan a la semana. Está una y está la otra. Están la zona de Saray y de Renata. Y se respeta más el área de Saray. Y que es lo que pasa es que Saray pone más respeto, ella no permite que las chicas vayan desnudas a trabajar a la calle, no permite que las chicas estén tomando²⁴⁴ en la calle, no permite que lleguen tomadas o drogadas, las manda a dormir directamente. Ella

²⁴⁰ Bares y/o cantinas nocturnas de la zona.

²⁴¹ Algunos testimonios referían a que en las horas de trabajo no se podía consumir alcohol en las calles o consumir sustancias estupefacientes para poder estar alerta de cualquier circunstancia acontecida. Sin embargo, en la práctica no es tan evidente o notorio. Y al finalizar la jornada de trabajo, frecuentemente acaban en los bares o cantinas nocturnas "echando los últimos tragos" antes de irse a dormir.

²⁴² Equivalente a 22 euros aproximadamente.

²⁴³ Equivalente a 13 euros aproximadamente.

²⁴⁴ Tomando se traduciría como bebiendo o consumiendo alcohol.

tiene más mando pues dice: ¡borrachas se meten al carro de un cliente, y les puede hacer daño o las mata! (...) Por una parte se trabaja más a gusto con Saray, y pues con Renata... pues ya se sabe que tiene su desmadre, yo directamente nunca he trabajado ahí, pero sí me han comentado que es algo feo trabajar ahí... pues porque todas se están hasta drogando ahí mismo.

(Luisa, 27 años, Honduras)

No obstante, algunas de las «trans» protagonistas del trabajo etnográfico nocturno en la calle 12 habían disputado el territorio llegando a ciertos acuerdos con Renata, que como afirman la mayor parte de los testimonios, era más flexible. Sin embargo, el caso de Eimy nos refleja los costes que se han de asumir si se intenta disputar o negar una comanda, pues frecuentemente supone un enfrentamiento interpelado por la violencia:

Renata es la que comanda a las chicas transexuales de la 12, porque arriba comanda Saray, otra chica transexual (...) Yo a Renata no le he pagado ni le pienso pagar, porque estamos siempre en el mismo comercio sexual. ¡Y así como le cuesta a ella hacer el dinero, a mí también me cuesta trabajar! Nos peleamos, nos peleamos y nos peleamos, hasta que llegamos a un acuerdo, de que ni ella ni yo nos íbamos a estar metiendo en problemas ni nada... ¡Pero eso me costó una puñalada en el brazo! ¡Sí! se le bajaron los humos, ahora ya hablamos tranquilas, hasta vamos a tomar juntas, ahora ya hablamos de nuestros maridos...

(Eimy, 24 años, Honduras)

En la narración de Eimy es interesante cómo gestionó la disputa del territorio para trabajar llegándole a "costar una puñalada", pareciera que la violencia a menudo se presenta como una opción de interrelación, un recurso disponible, pues de algún modo *aprehendemos* la precariedad de la vida mediante los marcos que están a nuestra disposición (Butler, 2010) y, en este sentido, los marcos determinan nuestro entendimiento, *aprehender* la violencia supone reconocer la violencia y admitirla como una opción, un modo de relación que permea cada ámbito de sus vidas.

4.3.4 La *mara* y el «pago o la renta o del piso».

En Tapachula hay una presencia significativa de las *maras*, fundamentalmente nos referimos a integrantes de la *Mara Salvatrucha* (MS-13) y *Barrio 18* (XV3), a las que ya se han hecho mención con anterioridad. Sin embargo, cabría preguntarnos si en un contexto como el de Tapachula se podría identificar a estas formaciones como análogamente similares a la estructura de las *maras* en Centroamérica, pues nos situamos en un contexto diferente al centroamericano, con lógicas y dinámicas distintas a aquellos territorios donde cobran su sentido dichas agrupaciones delictivas. Como mencionábamos anteriormente, la *territorialidad* y específicamente *el barrio*, es una condición fundamental para la existencia y por ello, el protagonismo que cobran las *maras* en Centroamérica. Sin embargo, es cada vez más frecuente la existencia de actores en Tapachula relacionados con las *maras* en Centroamérica, ya formen parte de éstas como integrantes, ex-integrantes, o personas afines a ellas, asentados en Tapachula y realizando actividades delictivas. Muchos y muchas de ellas cruzan la frontera y comienzan a tramitar su estancia solicitando el Refugio en Tapachula, en ocasiones ocultan su pertenencia a la *mara*, en otras sin ocultarla, pero dejando ver cierto arrepentimiento y lejanía con una vida pasada en estas organizaciones. Incluso en ciertas circunstancias, llegan a performar o *actuar* identidades LGBTIQ de cara a la institución que otorga la condición de Refugiadx, la COMAR, con el objetivo de camuflarse y pasar así desapercibidos pensando que tendrán más posibilidades de ser reconocidos como Refugiadxs, aunque en la práctica no tiene por qué suceder así. Argumentan «ser» personas pertenecientes a la comunidad LGBTTTI, como nos advertía un defensor de derechos humanos en Tapachula: "la *mara* llega a travestirse para pedir el refugio" (Luis García Villagrán).

De cualquier manera, es prudente distinguir diferencias significativas en la manera de proceder de la *mara* en determinados contextos centroamericanos y en Tapachula, así como de la formación específica a la que nos refiramos, pues varía significativamente si se trata de la *Mara Salvatrucha* o *Barrio 18*. Además, la infraestructura, los recursos, la capacidad de incidir y la logística se reducirían en un contexto como el de Tapachula. Por tanto, cabe preguntarse, ¿sería acertado hablar de *maras*, o de delincuencia organizada y/o crimen organizado, o simplemente de delincuentes? Como nos afirma una compañera investigadora especialista en migración residente en San Pedro Sula, Honduras:

Yo creo que acá la mara no es mara, no existe como tal... Son delincuentes centroamericanos que se dicen mara por ser centroamericanos y que están dispuestos, o que están en una situación de vulnerabilidad, que les hace propensos a estar dispuestos a hacer ciertas cosas. Acá no es como que esta zona domina tal mara y no puedes cruzar la calle, ¡no, aquí no es así! (...) Son muy apegados al barrio, a la colonia. En Honduras, puedes encontrar una colonia en que las personas digan que la mara de su barrio es buena, las protegen. Depende de cómo sea la relación con el barrio, si se han criado y han crecido con la mara, podría ser que hasta les protejan. Además de la territorialidad, hay que distinguir entre el *modus operandi* de cada mara.

(Investigadora de la Universidad de Michigan)

De cualquier manera, la mayor parte de los testimonios recogidos durante el trabajo de campo apuntan a una incidencia significativa y un control notorio del territorio destinado al trabajo sexual por parte de miembros de la *Mara Salvatrucha* (MS-13) en Tapachula, que iniciaría a partir del parque central de Miguel Hidalgo, incluida la comanda de Saray y descendería a todas las calles aledañas hasta llegar al territorio controlado por *Barrio 18*, que comprendería la zona de la calle 12, liderada por Renata. Aunque no tengan los mismos recursos y por tanto, la misma capacidad de incidir que la *maras* en Centroamérica, hay formas y mecanismos que son implantados en un contexto como el de Tapachula, como sería el *pago del piso* principalmente a los narcomenudistas y a las personas que se dedican al trabajo sexual, como muchas de las «trans». Sin embargo, es difícil conocer con exactitud dónde empieza la extorsión de la *maras* y dónde la de la policía, pues es evidente que la extorsión a lxs sexo-trabajadorxs viene de diferentes frentes, como afirman muchas de ellxs, incluso las mismas fuerzas policiales instrumentalizan a la *maras* para extorsionarles:

la policía municipal utiliza a la mara para extorsionar a las trans, y exigirles la «renta de piso» pero no es la mara, es la misma policía.

(Luis García Villagrán)

La *renta de piso* por parte de la *maras* o del crimen organizado es un secreto a voces en Tapachula. Sin embargo, según apuntan muchos testimonios, es la policía municipal quien utiliza a la *maras*, pues en muchas situaciones, no es la *maras*, sino ellos mismos los que generan la extorsión y exigen la *renta de piso* de manera camuflada a través de

terceros. Otros testimonios de personas que ejercían el trabajo sexual afirmaban que parte del pago semanal que se realiza a la comanda era destinado a la *mara* o a un grupo delictivo que se hacía pasar por ella. Pues parte de la cuota por trabajar en la zona de Saray era también invocado como concepto para el pago del piso, en este caso a la *Mara Salvatrucha*, según recogen ciertos testimonios.

De todos modos, la existencia del *pago del piso* por trabajar en la calle es una realidad evidente, que incluso le llegó a costar la vida a algunas «trans» como es el caso de Fiorela²⁴⁵, amiga, compañera y confidente de Saray. La madrugada del 27 de mayo de 2018, Fiorela, «trans» salvadoreña, fue asesinada a cuchillazos en Tapachula, junto con otra compañera que es golpeada y acuchillada en la cara y las manos, pero que finalmente logra sobrevivir. Según varios testimonios, Fiorela y su compañera se encontraban con Saray negociando el *pago del piso* frente a varios integrantes de la *mara*, que, con cuchillos, machetes y otras armas blancas, habían ido a intimidarles y exigirles dicho pago en la zona de trabajo la noche anterior. Mientras que Saray pudo escapar en un taxi, Fiorela y su compañera no tuvieron la misma suerte. Horas después Fiorela fue encontrada en la madrugada cerca del parque del Bicentenario, un parque público en Tapachula situado en las proximidades de su domicilio. Fiorela estuvo desangrándose durante más de dos horas sin ser socorrida hasta que le llevaron al hospital, pero no pudo resistir y finalmente falleció en manos de Aro, amigx de Fiorela, quien asegura que las autoridades le dejaron morir omitiendo el auxilio:

La ambulancia no llegaba porque no la llamaron. Pasó mucho tiempo, se desangraba... Y luego yo escuché a un policía decir: ¡Uno menos! Cuando llegamos al hospital, no soportó, murió en mis brazos. Fue horrible...

(26 años, Honduras)

Al día siguiente, parte de la prensa local²⁴⁶ se hacía eco de la muerte de un homosexual y otro gravemente herido en el hospital, despojando el derecho de Fiorela y su compañera a sus identidades de género y del derecho a la autodeterminación. Algunas notas de prensa etiquetaban el suceso como crimen pasional, esta "tendencia de los medios de caracterizar a los crímenes de odio como crímenes pasionales, minimiza la responsabilidad social e incrementa las dificultades de acceso a la justicia y la potencial

²⁴⁵ Éste es el único caso en el que no utilizo un seudónimo por cuestiones de justicia y honor a la memoria de Fiorela.

²⁴⁶ <https://elorb.com/rojas/2018/05/28/sujetos-golpean-y-matan-a-homosexual.html>

impunidad" (OPS, 2011: 31). Otras notas lo describían como un acto de homofobia, y otras señalaban a miembros de la *mara* como autores del crimen mientras les reclamaban el *derecho de piso*. Este suceso no es un hecho aislado y puntual en Tapachula, sino que forma parte de la realidad cotidiana a la que tienen que enfrentarse diariamente decenas de personas «trans» que trabajan en la calle.

Expongo aquí este suceso como acto de justicia social para reivindicar la muerte de Fiorela y de muchas otras compañeras «trans». Su muerte es producto de este sistema perverso en el que nos socializamos y en el que miramos para otro lado, especialmente las autoridades y la policía local que, lejos de enfrentar el problema, lo reproducen a través de dinámicas de tortura, corrupción e impunidad, a través de una *necropolítica* o *política de la muerte*²⁴⁷ latente en cada uno de los contextos de frontera sur. Una *necropolítica* que usa como armas la indiferencia, la omisión, la violencia, la muerte y el exterminio como instrumentos de dominación política para el control de la humanidad y muy especialmente de grupos y comunidades como las «trans», las personas migrantes, los grupos étnicos, etc. Así, los cuerpos de muchas de las personas «trans» que centran este trabajo son cuerpos fugaces, un día están ahí y al día siguiente no, desaparecen. Pero nadie pregunta por esos cuerpos desaparecidos y se desvanecen en el olvido, pues nunca fueron reconocidos legítimamente por los «otrxs» por lo que no pueden ser recordados. En consecuencia, en ciertos contextos opera un *marco* racial, nacional y heteronormativo que posibilita percibir y juzgar estas vidas como «menos que humanas», desechables, como afirma Butler "solo en unas condiciones en las que pueda tener importancia la pérdida, aparece el valor de la vida. Así pues, la capacidad de ser llorado es un presupuesto para toda vida que importe" (Butler, 2010: 31-32).

La indiferencia, omisión y violencia por parte de las autoridades en este sentido, se reflejan en el testimonio de Francis, quien comenzó a ejercer después de años como trabajadora sexual en las noches cerca del parque central en Tapachula, próximo a la calle 12. Pues su trabajo en la estética dejó de ser suficiente para sostenerse

²⁴⁷ Acuñado por el camarunés Achille Mbembe y desarrollado a partir del concepto de Foucault de *biopoder*. Mbembe señala con este concepto a aquellas soberanías que ejercen el poder y la capacidad a través de la *economía de la muerte*, decidiendo "quién puede vivir y quién debe morir" (Mbembe, 2011: 19). También el autor alude con el concepto de *Necropolítica* a "la cosificación del ser humano propia del capitalismo, que explora las formas mediante las cuales las fuerzas económicas e ideológicas del mundo moderno mercantilizan y reifican el cuerpo: se estudia de qué manera éste se convierte en una mercancía más, susceptible de ser desechada, contribuyendo a aniquilar la integridad moral de las poblaciones" (ibídem. 14-15).

económicamente. Sus palabras nos muestran la interrelación entre la *mara* y la policía, quienes resultan cómplices en la extorsión y la vulneración de los derechos humanos de lxs trabajadorxs sexuales:

la mara cobra directamente 200 o 300²⁴⁸ pesos mexicanos por el pago del suelo a las que se ponen ahí arriba en el parque central, son chavos salvadoreños. La policía está ahí delante y no hace nada nunca, ellos también están implicados (...) El otro sábado abrieron la cara con una lata a un chavito... ¿Crees que alguien hizo algo o se metió? La policía no hace nada y siempre está ahí.... y si acaso te pide 800 pesos mexicanos para no llevarte presa cada vez que hace un operativo.

(24 años, Honduras)

Una noche, varios integrantes salvadoreños de la mara exigieron a Francis la cuota o el *pago del piso* por ocupar el espacio donde estaba ejerciendo el trabajo sexual, que, según ellos, les correspondía. La negativa de Francis a pagar desató en ellos un ataque de violencia repentina. Fue golpeada reiteradas veces en distintas partes de su cuerpo: costillas, cabeza y piernas. Como pudo, resistió e intentó defenderse mientras le sujetaban para seguir golpeándole, mordiendo a uno de ellos en la oreja y desprendiéndole parte de ésta, lo que le permitió correr y finalmente escapar. El pánico le llevó los siguientes días a ocultarse y no salir por el miedo a las represalias al ser encontrada por este grupo delictivo. En la actualidad, obtuvo la Visa Humanitaria para poder ser desplazada, a través de la mediación de activistas y organizaciones de derechos humanos que están velando por salvaguardar su integridad. No obstante, el caso de Francis es uno más de los centenares que existen en frontera sur, azotados por dinámicas de precariedad y exclusión y que todavía permanecen en la sombra.

Para finalizar este apartado, resulta útil hacer mención a otros mecanismos indirectos de extorsión empleados por miembros de la *mara* o grupos delictivos de la zona. Existen relaciones entre algunas de las «trans» que trabajan en la calle 12 con la *mara Barrio 18*, que no necesariamente representan formas de extorsión directa, a través de exigir un pago en concepto de *derecho de piso*, sino que podríamos estar hablando de otros mecanismos de extorsión o de «enganche» no tan explícitos, que implican otros elementos referenciales como el consumo de drogas que serán abordados a continuación.

²⁴⁸ Entre 10 y 14 euros aproximadamente.

4.3.5 La droga en los contextos del trabajo sexual.

Aunque no hay una extensa variedad, existen unos cuantos estudios documentados significativamente en relación con el consumo de drogas y el trabajo sexual (Gossop et al. 1994; Elwood *et al.* 1997; Cusick, 1998), referencias teóricas previas que nos ayudan a establecer ciertas analogías y elementos importantes. Mientras que algunxs autorxs apuntan a cómo el consumo es anterior al trabajo sexual y en muchas circunstancias acaba siendo el medio para financiar el consumo de drogas (Gossop et al., 1994²⁴⁹), otros estudios señalan cómo en diferentes contextos de prostitución, ya sean internos o externos, el consumo de drogas facilita la realización del trabajo sexual y es instrumentalizado, ya sea para mejorar el rendimiento laboral en las interacciones con los clientes y contrarrestar el aburrimiento²⁵⁰, o para lidiar con el ambiente peligroso y las duras condiciones de trabajo en los contextos externos de la calle (Cusick, 1998)²⁵¹. De cualquier forma, los casos de la comunidad «trans» en la frontera sur mexicana son diversos y responden a diferentes factores. Además, las circunstancias individuales, la socialización previa en sus países de origen frecuentemente en situaciones de precariedad, así como la complejidad de los contextos que habitan en sus tránsitos migratorios, han de ser tenidos en cuenta.

Durante el trabajo etnográfico tuve acceso a «el punto», esta es la denominación que le concedían muchas de las «trans» y otras personas con las que conviví en Tapachula durante la estancia de trabajo de campo. «El punto» consistía en aquel *lugar* socializado en el que vivían, donde tenían su cuarto, se socializaban y consumían determinado tipo de drogas. Consistía en una casa regentada por un centroamericano del que tiempo después tuve conocimiento que formaba parte de la *mara Barrio 18* y mantenía relaciones estrechas con el narco, quien le proporcionaba la droga para la venta, esta persona era referenciada como el *padrote*. Las personas «trans» denominaban «el punto» a esta gran casa muy próxima al lugar donde ejercían el trabajo sexual, que acababa siendo su casa en Tapachula. Los cuartos que había en su interior disponían de una colchoneta y una estufa para cocinar, podían ser compartidos o individuales, en función de la decisión de las mismas personas y las relaciones que les unían. Además de

²⁴⁹A través de entrevistas realizadas a 51 sexo-trabajadoras en el sur de Londres, de las que aproximadamente la mitad había intercambiado sexo por drogas, y dos tercios de ellas ejercían la prostitución para costearse el consumo de drogas, y no seguirían ejerciendo el trabajo sexual si dejaran la droga; fundamentalmente la sustancia más significativa era la heroína.

²⁵⁰ En el caso de las trabajadoras sexuales en sitios internos como casas, apartamentos, saunas, etc.

²⁵¹ Según la etnografía llevada a cabo por Linda Cusick entre 1992 y 1996 en el contexto de Glasgow.

representar para ellas el lugar donde habitaban, consistía en un foco de venta, distribución y consumo de drogas de diferentes tipos: *crack* o piedra²⁵², marihuana, o cocaína. La droga más frecuente entre las personas con las que estuve realizando el trabajo de campo era el *crack* o piedra, con un costo de 50 pesos la unidad, o 100 pesos por 3 unidades, un enganche significativo para lxs consumidorxs más habituales. La persona que lideraba este espacio, el *padrote*, ofrecía a las «trans» centroamericanas, así como a otras personas, la libre disponibilidad de cuartos donde poder vivir sin ningún coste económico explícito de antemano. De esta manera, les ofrecía posada y les proporcionaba comida, sin tener que hacer frente a ningún coste derivado de servicios (agua, luz o gas). Paralelamente, les invitaba a consumir *crack* o piedra de manera continuada, con el objetivo inmediato de producir en ellas una dependencia a este tipo de sustancia en un corto plazo de tiempo. Cuando esto sucedía, las condiciones cambiaban para ellxs, pues podían vivir en «el punto» el tiempo que quisieran, siempre y cuando tuvieran un consumo mínimo de droga al mes (que fundamentalmente refería a la piedra o *crack*) y cuando no tenían el dinero suficiente para costearla, les ofrecía una especie de crédito²⁵³, con el objetivo de que siguieran consumiendo y la dependencia no disminuyera. Algo no muy complicado, pues las rutinas de consumo eran elevadas en las primeras semanas en las que residían en «el punto», al proporcionarles la droga gratuitamente, convirtiéndose en consumidoras habituales, como nos señala Eimy:

El nos mandaba la droga, nos daba la comida, pero obvio que era porque trabajábamos y todo lo que ganábamos era para él, el padrote. Él lo que hizo fue que nos enroló, nos dijo que nos fuéramos a vivir con él en un cuarto, que él nos paga el cuarto, nos daba comida. ¡Vaya! le dijimos nosotras. Nos dio el cuarto, nos dio cama, tele, todo. Y desde ahí nos mandaba la piedra, el crack. Y él vivía en una vecindad que él rentó porque tiene bastantes personas viviendo. Y lo que hace él es que mientras uno sale a trabajar, lo que hace es que le da piedra para que consuma, y salga pensando en la piedra, para consumirle más a él. Y se levanta uno: ¡deme más crack! y yo no... Yo lo que hacía era que me levantaba, hacía el cuarto, desayunaba y me volvía a dormir, y ella se pasaba día y noche fumando [refiriéndose a otra compañera] (...) No pagamos renta, solo le consumimos el crack, 1 piedra son 50, 3 x 100. Yo tenía una gran deuda de 4.000 pesos con él.

²⁵² El *crack* o la piedra consiste en una combinación de clorhidrato de cocaína y bicarbonato sódico.

²⁵³ Alude a otorgarles la droga mediante un préstamo que posteriormente tendrán que cubrir.

Ahora ya me aparté, solo consumo los sábados, y porque el cuerpo como que lo necesita. Siempre le consumo a él, es el mero patrón de acá de todo el centro. Él es de Nicaragua y trabaja con un narco ¡usted sabe! es un mundo ¡la droga es un mundo horrible! Lo que hace él es darle más crédito a uno, darle más crédito para que uno esté ahí con él, agarrada de los huevos (...) Yo calculo que al mes son unos 4.000 pesos lo que daba en piedra... obvio que le sale bien, y a mí me saldría más barato rentar un cuarto.

(24 años, Honduras)

Varias personas con diversos roles formaban parte de este entramado de la droga: estaban los porteros, dos hombres que se dedicaban a abrir el portón a las personas que residían allí o a los clientes que entraban a comprar y/o consumir a cualquier hora del día. Los vigilantes, que, junto con los porteros, permanecían en la entrada de la casa, observando cada una de las dinámicas que se producían y reforzándoles al mismo tiempo en cuestiones de seguridad. Por último, estarían los encargados, que serían los responsables de gestionar y vender la droga, ubicados en uno de los cuartos al final de la casa, una especie de sala que alberga una gran mesa y diferentes sillas disponibles para las personas que residen allí o para clientes que llegan a consumir a cualquier hora, y en el medio, una gran bandeja en la que se encuentran decenas de piedras o compuestos de *crack*, así como diferentes artilugios para el consumo (canutillos, encendedores, entre otros). Así «el punto» estaba abierto día y noche, siempre con los vigilantes, atentos a cualquier dinámica, controlando la custodia y venta de la droga, incluyendo a las mismas mujeres y a las «trans» quienes, en un momento dado, pueden quedarse de responsables de la venta fundamentalmente en la noche, después de ganarse la confianza y el respeto del *padrote*, además les pagaba la cantidad de 300 pesos mexicanos²⁵⁴ por noche de vigilancia según indicaban. En general, siempre había dos personas responsables, los cuales custodiaban la droga y se responsabilizaban de su distribución.

La relación con la droga que mantenían muchas de las «trans» les generaba una forma de vida diferente que implicaba espacios determinados de socialización, hábitos, pautas, lenguajes y personas con jerarquías diferenciadas y relaciones específicas de poder, todo ello imbricado en un consumo diario que representaba una metodología o una forma de vida que la mayor parte de ellas señalaba como transitoria y contextual. La droga en este

²⁵⁴ Equivalente a 13 euros aproximadamente.

sentido es un fenómeno social envolvente, que articula las relaciones sociales y sus contextos, convirtiéndose en un hilo transversal que rodea la dinámica diaria, no solo el espacio donde viven y se socializan entre ellas, sino también las dinámicas de trabajo en las calles con los clientes, quienes, en muchas circunstancias, potencian el consumo de drogas, fundamentalmente el *crack* o piedra, la cocaína y el alcohol:

Yo diría que 3 de cada 5 clientes consumen alguna droga y le invitan a uno (...) En las noches bastante alcohol, bastante drogadicción, porque los clientes le dan a uno bebida para convivir con ellos. Ellos empiecen a decir de que así van a agarrar valor para acostarse con uno....

(Eimy, 24 años, Honduras)

Como comentaba anteriormente, el consumo de drogas puede facilitar la realización del trabajo sexual y ser instrumentalizado, pues el consumo de determinadas sustancias mejora el rendimiento laboral en las interacciones con los clientes (Cusick, 1998), o también funciona como desinhibidor, utilizado por los mismos clientes para lidiar con esa «doble moral», producto de la cultura heteropatriarcal en la que son socializados. Una cultura hipócrita que les empuja a desaprobar y marginalizar a las personas «trans» en contextos públicos, fundamentalmente diurnos, a la vez que las reclaman y consumen sus servicios sexuales en contextos nocturnos, o en aquellos que pasan más desapercibidos y no están tan expuestos a las miradas de lxs «otrxs», sin poder atentar contra sus fachadas rígidamente hetero-masculinas. Es en esta parte en la que, como nos afirma Eimy, tienen que "agarrar valor" para acostarse con una persona «trans» y las drogas se prestan para ello:

Dicen ellos: ¡Ay tomemos un poquito para agarrar valor y acostarme con usted! Pero obvio son puros pretextos, porque desde el momento que me montan a un carro andan sobrios, y es porque tienen la necesidad o las ganas de estar con una chica transexual. Si no sería beber antes, y me montarían cuando estuvieran un poco tomados.

(24 años, Honduras)

En otro sentido, entrar en una dinámica de consumo de drogas moderada y de forma ocasional puede reforzar los ingresos económicos como nos indica Luisa, quien ha vivido en contextos diversos como en Honduras, España y actualmente en Tapachula, y aunque le pone ciertas barreras al consumo y tiene cierto rechazo a determinado tipo de

drogas, consume cocaína esporádicamente por acompañar al cliente, rechazando el *crack* o la piedra y analizando implícitamente las consecuencias que conlleva este tipo de droga. En este sentido, pareciera que hay «drogas malas» y «drogas no tan malas», envueltas en determinados prejuicios y siempre arraigadas a un contexto socio-económico específico:

(...) yo te puedo meter coca, hasta ahí, y lo hago más que todo por ganar dinero, pero de lo contrario no. Respeto quien lo haga, cada quien tiene su mundo, respeto y no me molesta tampoco, pero a este mundo pues todavía le pongo una barrera. (...) Aquí en Tapachula te ofrecen fumar piedra.... Aquí lo más que te ofrece el hombre (cliente) es fumar piedra. Conozco a muchas chicas aquí y en Honduras que trabajan para la piedra, trabajan para el vicio (...)

(27 años, Honduras)

Una lógica parecida que relaciona la ingesta de alcohol con el incremento de los ingresos o beneficios económicos la representaría la lógica del «fichar». Las *ficheras*²⁵⁵ son aquellas personas que trabajan en los bares, cantinas, botaneros o burdeles, atendiendo las mesas y acompañando a los clientes que soliciten su compañía mientras consumen la ingesta de alcohol. Si el cliente de la cantina, bar o botanero en cuestión, solicitara que la *fichera* le acompañe, tendría que pagar una media de 90 pesos mexicanos por cerveza consumida con ella. Cada bebida consumida con el cliente equivaldría a una ficha que posteriormente la *fichera* canjeará con su patrón o jefe al final de la noche. Esto significa que cuanto mayor sea el número de cervezas bebidas con el cliente representadas a través de las fichas, mayores ingresos serán los recibidos esa noche:

Yo he visto salir del baño a ficheras después de vomitar, porque ya no les cabía más alcohol en el cuerpo. Pero tampoco se pueden permitir dejar de beber con el cliente porque es dinero que no se llevan. Entonces salen del baño y como si nada siguen bebiendo....

(Luis García Villagrán)

²⁵⁵ La mayor parte de las *ficheras* son «mujeres», pero podemos encontrarnos alguna persona «trans» ejerciendo de *fichera*.

Cada cerveza que el cliente consume con la *fichera* equivale a pagar un aproximativo de 90 pesos mexicanos, aunque los precios varían en función de la zona de Tapachula y de la reputación del lugar. De ahí, aproximadamente, 40 pesos mexicanos serían para el establecimiento (el bar, cantina, botanero o derivado) y 50 pesos para la *fichera*. Popularmente en muchas ocasiones se asocia esta dinámica de intercambio con el trabajo sexual; sin embargo, «ser *fichera*» no implica tener relaciones sexuales con el cliente, así como tampoco el consumo de drogas, aunque en algunos casos pueda producirse. Las funciones de la *fichera* en ese intercambio comprenderían el acompañamiento en la mesa del cliente durante la ingesta de las cervezas, conversaciones o pláticas e incluso bailar algunas canciones con el cliente.

La delgada línea que separa el mundo de las *ficheras* de la trata de personas y más específicamente de la explotación laboral es difusa, pues frecuentemente las *ficheras* no reciben un sueldo fijo o un salario base regulado por parte del establecimiento, así como ningún ingreso que no sean las comisiones de las fichas. En otros casos, reciben las propinas dejadas por los clientes en concepto de salario. A veces pueden llegar a realizar extensas jornadas de trabajo diarias haciendo labores de mesera²⁵⁶, mientras esperan a que los clientes les soliciten como *ficheras*. En este sentido, las *ficheras*, en su gran mayoría centroamericanas, se presentan como el blanco potencial idóneo para ser detenidas y falsamente acusadas de delito de trata de personas, mientras trabajan en bares, cantinas, botaneros o derivados, ya sea como meseras o *ficheras*, evadiendo de la responsabilidad a las personas que lideran y explotan dichos establecimientos. Esta circunstancia junto con su situación migratoria refuerza su situación de vulnerabilidad.

4.3.6 Las drogas, el trabajo sexual y el autocuidado.

Ya mencioné que hay referencias teóricas previas que identifican cómo hay ciertos contextos en los que se propician las condiciones para que se produzca el intercambio de sexo por drogas (Gossop et al., 1994; Elwood *et al.*, 1997), pues este intercambio es un comportamiento económico que ocurre entre personas de cualquier raza y/o etnia que

²⁵⁶ Mesera refiere a camarera, es la persona que atiende o da el servicio a las mesas (proporcionando las bebidas y alimentos) y cobrando las cuentas al final. En México, lxs meserxs no siempre tienen un salario fijo y regulado, e iría en función del porcentaje de propina que quiera dejar el cliente por el servicio ofrecido, culturalmente en México el mínimo a dejar sería el 10% de la cuenta total a pagar.

consume *crack*, como afirmaba el estudio de William N. Elwood²⁵⁷. Intercambiar sexo por drogas está estrechamente relacionado con las condiciones de pobreza y la falta de vivienda, condiciones que afectan especialmente a muchxs fumadores de *crack* (Elwood *et al.*, 1997). «El punto» al que nos referíamos antes como espacio de intersección de la droga y de socialización entre muchas personas «trans» y otros actores relevantes, también es un espacio propicio donde tiene cabida el trabajo sexual, especialmente cuando los clientes acuden a «el punto» y comienzan un círculo de consumo recíproco con las personas que lo habitan, que puede prolongarse días e implicar a varias personas simultáneamente. En estos casos el intercambio no tiene por qué ser monetario, y puede implicar el trabajo sexual a cambio de drogas. O también sucede, aunque menos frecuentemente, cuando las personas que viven en «el punto» y ejercen el trabajo sexual invitan a determinados clientes de confianza y de una forma más privada en los cuartos, se adentran en dinámicas de consumo a la vez que ejercen el trabajo sexual. De igual forma, en ocasiones las jornadas pueden abarcar más de un día.

En este sentido, el consumo de drogas durante el ejercicio del trabajo sexual puede exponerles a situaciones de vulnerabilidad diversas, como mantener relaciones sexuales sin protección, lo que supone en muchas circunstancias contraer alguna ITS. Existe una alta tasa de prevalencia de VIH y otras infecciones de transmisión sexual entre las mujeres «trans» que ejercen trabajo sexual, pues esta ocupación, en las condiciones en las que se produce, hace que se expongan con más frecuencia a situaciones de riesgo, sobre todo cuando consumen algún tipo de droga. Según la Organización Panamericana de la Salud, "la prevalencia de VIH entre las mujeres «trans» puede ser hasta 40 veces superior a la prevalencia entre la población general, y hasta el doble de la prevalencia entre hombres que tienen sexo con hombres" (2011: 32). El VIH sigue siendo un estigma significativo para la población «trans», y la Comisión Española de Ayuda al Refugiado estima que 4 de cada 10 personas con VIH han sido discriminadas por ello (CEAR, 2015: 12).

Cabe decir que todas las personas «trans» que fueron entrevistadas tenían una conciencia muy arraigada sobre la importancia del uso del condón, debido a sus formaciones previas y sus andadas en el activismo LGBTIQ, así como el activismo

²⁵⁷ A través de investigaciones realizadas con mujeres afroamericanas que intercambian sexo por drogas en un análisis de los datos de seis ciudades de EE. UU, enmarcado en un proyecto de investigación de drogas basado en la comunidad para examinar los factores determinantes del comercio sexual de drogas.

contra el SIDA, lo que paralelamente contribuye a forjar una comunidad transnacional y un sentido de solidaridad transnacional (Negron-Muntaner, 1999), además de la incidencia de varias organizaciones locales que proporcionan campañas de concienciación y sensibilización al respecto, así como la distribución de los condones de forma gratuita. Producto de esta sensibilización desarrollada desde el activismo «trans» y debido a sus historias propias y socializaciones previas en el mundo de la calle, muchas personas «trans» tienen desarrolladas muchas habilidades y herramientas fundamentales para gestionar esa negociación a la hora de ejercer el trabajo sexual con protección:

En las capacitaciones yo siempre tocaba el tema del sexo, drogas y alcohol, porque es algo que va en conjunto y al final te acaba afectando... En la calle puedes encontrar un montón de clientes que te juran amor eterno, te dicen que nunca lo han hecho y todo y ya están como decimos entre nosotras: ¡bien besados por el diablo!... Es difícil. Aquí en Tapachula hay mucho enfermo de muerte y mucho enfermo de cuerpo.

(Luisa, 27 años, Honduras)

El testimonio de Eimy también lo explicita en este sentido:

Claro siempre con condón. Algunos clientes lo exigen que... con condón, y otros le tienes que estar diciendo: no, amor, que con condón es mucho mejor, así se cuida usted, así me cuido yo, así cuida a su familia, y yo cuido a mi marido. ¡Obvio que hay que meterles el condón hasta por los ojos! También para el sexo oral, porque hay bastantes ITS.

(24 años, Honduras)

Sin embargo, es frecuente que con sus compañeros sentimentales o parejas a los que muchas denominan normativamente «maridos» o «esposos», sin la evidencia de estar casados institucionalmente por la Iglesia desde entendimientos heteronormativos, no mantengan precauciones a la hora de tener relaciones sexuales. En este sentido, los imaginarios del «amor romántico» y valores como la fidelidad interpelan y justifican en muchas circunstancias la falta de uso del condón. Es el caso de Eimy, quien regularmente utiliza precauciones en el desempeño de su trabajo sexual. En su narrativa alude a la necesidad de velar por su salud y la de su «marido», o su pareja sentimental,

pues entre ellxs nunca mantienen precauciones. Sin embargo, recientemente la situación de Eimy cambió:

Me llevaron al hospital, me hicieron pruebas y dí positiva en el VIH. Fue mi marido el que me contagió. Una vez me dijo que lo tenía, pero nunca le creí. Con los clientes siempre uso condón, pero nunca usaba condón con él pues es mi pareja.

(24 años, Honduras)

En otro sentido, también la exposición a la que se someten después de la ingesta de drogas les conduce en muchas circunstancias a mantener relaciones sin protección:

El consumo de drogas y alcohol las expone a mantener relaciones sin protección, pues se desinhiben y puede ocurrir que no acaben poniéndose el condón o que el cliente se lo quite y no se den cuenta.

(Servidor público²⁵⁸)

El consumo se aleja en este sentido del autocuidado, después y durante el mismo proceso de ingesta de drogas en el que las percepciones se difuminan y pueden olvidar utilizar el condón o no darle la misma importancia a su uso:

Yo empecé a conocer a muchas chicas trans, porque empecé a trabajar con ellas en la calle, las empezaron matando, algunas fueron muriendo, otras fueron asesinadas. Tal vez algunas pocas hemos quedado de esa era (...) Gracias a Dios hasta ahora no soy una persona VIH positiva, porque no lo soy, pero porque me he cuidado, me he alejado de las drogas, por lo mismo, porque muchas chicas tienen 20 años y son VIH, pero son VIH porque se dejan meter en la droga, ya drogadas, trabajan por la droga y hacen lo que sea por consumir...

(Luisa, 27 años, Honduras)

Además, las dinámicas de consumo reiteradas pueden generar diferentes tipos de hábitos a ciertas sustancias, fundamentalmente el *crack* o la piedra como mencionábamos con anterioridad, convirtiéndose su consumo en una centralidad importante en sus vidas, y el trabajo sexual acaba siendo un medio para costearse la droga. El consumo de drogas y el trabajo sexual son prácticas extremadamente estigmatizantes que condenan y excluyen a las personas socialmente. Incluso desde la

²⁵⁸ Centro de salud de Ciudad Hidalgo, frontera México-Guatemala.

propia comunidad «trans» hay una distinción significativa producto de este estigma que las criminaliza. Son notorios los prejuicios no solo desde la sociedad en general, sino entre lxs compañerxs que se combinan con otros elementos significativos resultantes de la precariedad y la violencia. La narrativa de Niky, como la de muchas otras personas «trans», identificaba y caracterizaba diferentes perfiles de «trans» o *mamos*, en base al consumo del *crack* o no de la persona, mostrando una barrera que trazaba una «otredad» de manera excluyente entre aquellas «trans piedreras» o que andan bien «empiedradas» y que se dedicaban en muchas circunstancias a llevar a cabo diferentes acciones delictivas para financiar ese consumo como robos o asaltos a los clientes, y aquellas otras que como ella simplemente hacían su trabajo:

Yo a todo cliente que me pare yo le digo, porque a veces me dicen a mí: ¿por qué cobras tanto? Y les digo: yo pido 300²⁵⁹ por todo, 150²⁶⁰ por un oral y me dicen ¿pero por qué cobras tanto? y les digo yo, ¡porque yo no te voy a robar! o sea yo voy a hacer mi trabajo, pero te llamo a una que te va a cobrar 100²⁶¹ y te va a robar todo ¿te la llamo? No que no sé qué me dice.... ¡vamos! (...) Pero le digo yo a ellas, que a mí no me gustan los problemas, pero sí a otras (...) La Colocha cuando anda buena ella es así alegre y todo, pero cuando anda bien empiedrada, ella es capaz de todo hasta los asalta a ustedes... Hay veces que anda buena, que anda buscando dinero para comer, ¡y nada me sale dice! Anda con grandes fiebres, porque el cuerpo le está pidiendo la droga ... Hace poco, asaltaron y le quitaron un celular a un muchacho (...) y entonces el muchacho le dijo que se las iba a pagar ... y al subir la cuesta ella lo alcanzó y le tiró el navajazo, pero no le hizo nada (...)

(27 años, Honduras)

En el testimonio de Eimy se refleja también esa distinción significativa que genera cierta distancia y, de algún modo, les enfrenta:

Alguna vez he sido golpeada aquí en Tapachula, trabajando. Porque hay chicas trans que hacen cosas que no tienen que hacer y los hombres vienen y se las desquitan con otros trans porque no encontraban a la chica trans que les hizo lo que les hizo.

(24 años, Honduras)

²⁵⁹ Equivalente a 13 euros aproximadamente.

²⁶⁰ Equivalente a 6 euros aproximadamente.

²⁶¹ Equivalente a un poco más de 4 euros aproximadamente.

4.4 Fronteras institucionales: La Comisión de Ayuda al Refugiado en México y la condición de Refugiadx.

Algunas de las personas «trans» que cruzan la frontera sur mexicana se asientan en Tapachula durante un tiempo relativo cuando solicitan la condición de Refugiadx en México a la institución pertinente que sería la Comisión Mexicana de Ayuda al Refugiado (COMAR por sus siglas en español), un proceso cuya resolución puede durar meses. ACNUR (2001a) entiende por solicitante de Asilo a toda persona que solicita el reconocimiento de la condición de Refugiada y cuya solicitud todavía no ha sido evaluada de forma definitiva. Los sistemas internacionales de asilo serán quienes determinen si las personas que así lo soliciten, pueden acceder a la condición de Refugiada²⁶², o requieren de otro tipo de protección internacional. De acuerdo con la Convención de Ginebra sobre el Estatuto de los Refugiados, un Refugiado es una persona que "debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a un determinado grupo social u opiniones políticas, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera acogerse a la protección de su país; o que careciendo de nacionalidad y hallándose, a consecuencia de tales acontecimientos fuera del país donde antes tuviera su residencia habitual, no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera regresar a él" (ACNUR, 2001b).

La atención y los procedimientos que llevan a cabo las personas solicitantes dependerán de la delegación de la que se trate. La delegación de Tapachula en la frontera sur, que es a la que nos referiremos a continuación, es muy importante, pues al situarse en la frontera con Guatemala, tiene una gran confluencia diaria de personas. Haremos

²⁶² Aunque algunas personas «trans» en Tapachula han sido reconocidas como Refugiadx por COMAR, a efectos prácticos en su vida cotidiana, esto no ha supuesto muchos cambios. Podría decirse que no hay una diferencia sustancial para ellas entre ser o no ser reconocida como Refugiadx, que no sea el esquivar los continuos operativos y controles migratorios que les amenazan frecuentemente en las arduas calles de Tapachula, o poder moverse libremente por el país. De cara al acceso al trabajo, las oportunidades de empleo siguen siendo reducidas, pues tienen que seguir lidiando con un sistema de prejuicios heteronormativos que lxs criminaliza y lxs condena, y las posibilidades de resistencia siempre son buscadas y gestionadas por ellas mismas. En el acceso a la salud, aquellxs que tienen una enfermedad crónica como por ejemplo el VIH y requieren del tratamiento antirretroviral, antes y después de ser reconocidas como Refugiadx podían acceder a él a través del Seguro Popular. Éste es un seguro médico que el Estado brinda a todas aquellas personas extranjeras, sin distinción alguna con una duración de 90 días. Posteriormente a su vencimiento, y dependiendo de la iniciativa del personal de salud, en la mayoría de los casos se siguen dispensando los tratamientos de enfermedades crónicas como VIH, si la persona comprueba algunos documentos como la identificación oficial de país de origen, un comprobante de domicilio y el acta de nacimiento que pueden solicitar a través del Consulado respectivo.

referencia a cómo es el procedimiento para solicitar la condición de Refugiadx y los requerimientos oportunos. A su llegada a territorio nacional, la persona que quiera solicitar la Condición de Refugiadx tendrá que hacerlo en un máximo de 30 días²⁶³. En un primer momento, la persona solicitará una primera cita para que se le de admisión a trámite y empezar a rellenar así los formularios procedimentales. Sin embargo, las dificultades comienzan desde aquí, pues la COMAR en Tapachula cuenta con tan solo 11 trabajadorxs u oficiales de protección, y solo otorga 35 citas al día, esto se traduce en que se producen largas filas que se forman desde la madrugada para intentar conseguir una cita. Una vez conseguida ésta, la persona será atendida en un tiempo estimativo de dos semanas o semana y media para acceder al formato o solicitud. Posteriormente, el oficial de protección de la COMAR procederá a citar a la persona para entrevistarla, tantas veces como sea necesaria, hasta proceder a la resolución de su caso, que tendrá que ser en un plazo de 45 días hábiles, aunque en la práctica los tiempos se alarguen bastante más. La persona será citada en la delegación una vez a la semana para firmar su seguimiento hasta 12 veces, con motivo de comprobar que no ha abandonado su proceso. Este último sería el proceso de acceso en libertad, pues habría otra modalidad de acceso cuando las personas son detenidas por los operativos de migración y llevadas a la estación migratoria de Tapachula. En este caso, tendría que solicitarlo cohibida de libertad y permanecer encerrada todo lo que dure el proceso hasta finalizar la resolución, este procedimiento será abordado en un apartado específico más adelante.

Protocolariamente el circuito para los casos de acceso en libertad es el siguiente:

- 1) Rellenan el formulario, donde argumentan de manera resumida el por qué salieron de sus países de origen y su «fundado temor de persecución».
- 2) De inmediato pasan al área de asistencia, donde lxs oficiales de protección identifican en qué situación vienen y si poseen alguna dificultad física y/o psicológica, o alguna enfermedad específica para canalizarles a los recursos pertinentes. En este área detectan al mismo tiempo si la persona forma parte de lo que la COMAR denomina «grupos

²⁶³ Si se exceden esos 30 días, tendrá que redactar un escrito que justifique el porqué no se solicitó con anterioridad y en la mayoría de los casos se acepta a trámite, según afirman algunos trabajadorxs de la delegación en Tapachula.

vulnerables», y se derivan a un área especial de atención²⁶⁴. Dentro de los «grupos vulnerables» se encontrarían:

-Niñxs menores no acompañadxs²⁶⁵.

-Mujeres huyendo de violencia de género.

-Personas con padecimientos y/o enfermedades.

-Comunidad LGBTIQ. Sin embargo, como afirman algunxs oficiales de la COMAR, la dificultad está en identificar su pertenencia, pues frecuentemente no poseen ninguna formación específica en género y diversidad sexual. Las capacitaciones que ofrece la COMAR a sus trabajadorxs frecuentemente tienen que ver con formación introductoria sobre el reconocimiento de la condición de Refugiadx y sus procedimientos.

Si las personas solicitantes no forman parte de ninguna agrupación anterior, ordinariamente irían al área general de protección y ahí comenzaría el procedimiento regular. Dentro de esta modalidad, también estarían aquellxs que cuentan con un representante legal que les ayuda a rellenar la solicitud. En estos casos, la ventaja es que las personas ya no tienen que formarse el primer día para solicitar la primera cita. Normalmente los representantes legales²⁶⁶ provienen de organizaciones sociales dedicadas a proporcionar apoyo y orientación legal y psicosocial a las personas migrantes. Según un oficial de protección:

La prevalencia más alta en solicitudes vendría de Honduras, luego El Salvador y finalmente Guatemala. El 40% de los casos que llegan es por violencia de género incluso trata, que también entraría en la persecución de género... En Honduras y El Salvador, la incidencia es por las maras, solo un 20 o 10% sería por género.

²⁶⁴ Esta área lo compone sólo una persona, un oficial que no tiene formación específica en género ni en infancia. El área vulnerable estaría atendiendo a un número de 25-30 solicitudes al mes, y por violencia de género serían unas 15 aproximadamente, en contraste con las 500 solicitudes que tramita la COMAR al mes a nivel general, según testimonios de trabajadorxs de la COMAR.

²⁶⁵ Cuando hay niñxs no acompañadxs o con sus familias, siempre se informa a la procuradora, quien tiene que estar presente a la hora de las entrevistas. En el caso de lxs niñxs no acompañadxs, la procuradora se convierte en la tutora legal y se encarga de buscar los recursos específicos donde lxs menores puedan alojarse mientras se procede a la resolución del caso.

²⁶⁶ En determinados casos como el de algunas personas cubanas, tienen representantes legales particulares y pagan por el servicio de orientación. Existe en torno a este tema una gran polémica, pues algunos medios y defensores de derechos humanos como Luis García Villagrán del Centro de Dignificación Humana A.C han documentado dinámicas de lucro y extorsión en torno a los trámites que implican a las personas cubanas. Habría terceras personas que cobran una comisión elevada a lxs cubanxs por llevarles el proceso y extorsionan a las autoridades del Instituto Nacional de Migración para agilizarles las citas y los procesos de resolución migratoria.

(Oficial de protección de la COMAR en Tapachula)

En México dentro de la categoría de género se encontrarían las mujeres que han sufrido violencia de género, así como la persecución de género por pertenecer al colectivo LGBTIQ y las personas víctimas de trata, según afirma un oficial de protección de la COMAR. En el caso de las pandillas o *maras*²⁶⁷, el motivo de persecución se contemplaría dentro de criterio de grupo social:

Para ser candidatx de la condición de Refugiadx, la persecución tiene que formar parte de algunos motivos: raza, religión, opinión política o pertenencia a determinado grupo social. En el caso de México, la cuestión de género sí está considerada como un «nexo causal» que es como un motivo de persecución. Hay otros países como EE. UU que no tienen el género específicamente contemplado como motivo de persecución; sin embargo, lo meten dentro de la categoría de pertenencia a un grupo social, y aquí estaría contemplada la comunidad LGBTIQ.

(Oficial de protección de la COMAR en Tapachula)²⁶⁸

Es importante resaltar que los casos considerados como «vulnerables» no serán resueltos en la delegación de Tapachula, sino en la delegación de Ciudad de México. El oficial encargado en Tapachula tomará las notas oportunas que posteriormente canalizará a la delegación de Ciudad de México, y serán ellxs quienes emitan la resolución pertinente para cada caso tipificado como «vulnerable». La oficina de Tapachula representaría solo el enlace, a pesar de que el oficial de ésta se encargue de llevar a cabo todas las entrevistas, diligencias, canalizaciones y oficios, y finalmente notifique a la persona, una vez haya finalizado su resolución. Es complicado imaginar cómo personas situadas en una delegación diferente, a kilómetros de distancia, sin haber tenido contacto con la persona candidata de Refugio, puedan decidir sobre el destino de ésta y resolver su situación sin tratar con ella. A nivel general, es significativo además comprobar cómo en la actualidad el procedimiento de resolución de casos lo resuelve únicamente una persona, que sería aquella que se encarga del trámite desde el momento inicial, sin posibilidad de pasar por una comisión donde hubiera diferentes voces y criterios:

²⁶⁷ En EE. UU, por ejemplo, el tema de pandillas no entraría, y no se considera causa específica de persecución para solicitar el Refugio.

²⁶⁸ Por contemplar el anonimato de la persona no se proporcionarán los datos personales.

Antes se hacía la propuesta de cada caso en una reunión vía telefónica que llamaban: Presentación de casos, con los directores en la Ciudad de México, con el director del área de protección y una representante de la coordinadora general que también escuchaba, y se discutían los casos. En la presentación de cada caso, había que rescatar los elementos de la justificación de la resolución que proponías, fundamentar tu respuesta en cuatro minutos, y después se consensuaba. Esta dinámica se llegó a convertir en procedimental, ya no se llevaba al debate, y quitaba mucho tiempo, se hacía lunes, miércoles y viernes. Era cansadísimo y tus demás compañeros te odiaban. Se cambió esta dinámica y se eliminó la presentación de casos, y ya fue más personal del oficial, la delegada les pide que les envíen las resoluciones, pero pues por la carga de trabajo tampoco las revisa. Si hay un caso muy complicado de resolver, vamos con la delegada y ella nos dice los elementos importantes, y te da una propuesta de resultado. Te pregunta primero...

(Oficial de protección de la COMAR en Tapachula)

Así, el procedimiento de resolución no deja de ser personalista, pues depende del criterio y de las convicciones de una única persona, que sería aquella que lo tramita desde el inicio y sistemáticamente no hay opción a contrastes, a no ser que se solicite por iniciativa propia del oficial. En otro sentido, la trascendencia en el análisis para la COMAR²⁶⁹ recae en que la persona demuestre el «fundado temor de persecución», esto se traduce en argumentar cómo su vida está gravemente amenazada o cómo lo están algunos de sus derechos humanos fundamentales, lo que le impediría regresar a su país de origen. Según los testimonios recogidos, el peso de la prueba para la COMAR no es concluyente, pues de acuerdo con los oficiales representaría el 1% de importancia en la resolución y teóricamente no se exige, es decir, el hecho de no presentar pruebas no significa que tengan más probabilidades de concederles el refugio, ni a la inversa. Y mientras no se demuestre lo contrario, el testimonio es suficiente para concederles el beneficio de la duda. Sin embargo, esto no siempre es así, además en los casos más complejos se afirma que las pruebas sí ayudan a nivelar la balanza, tanto en lo positivo como en lo negativo, pues puede suceder que las mismas pruebas declinen la resolución negativamente.

²⁶⁹ Según afirman varios testimonios de personas que trabajan en la delegación de Tapachula, la COMAR es una institución que está muy desactualizada, no hay sistemas de información o una base de datos propia, y se utilizan tablas de Excel para almacenar la información. A ello se suma que los procesos son muy burocráticos y solamente el/la trabajador tiene los datos de las personas a las que da seguimiento, por lo que es muy complicada la gestión.

Según testimonios del personal de la COMAR, las resoluciones negativas giran en torno a aquellas personas que migran por motivos económicos y aquellas que han huido de sus países de origen a causa de desastres naturales, pues no entrarían como causas válidas para ser receptores de la protección internacional:

El tema del Refugio está más basado sobre la acción del hombre. Se supone que la acción del hombre está perjudicando a otro hombre. Está basado bajo la ideología de las guerras mundiales. Pero no tiene sentido. Por ejemplo, el caso de Haití que, aunque nos parte el corazón, desafortunadamente en las directrices busquemos donde le busquemos, no entra.

(Oficial de protección de la COMAR en Tapachula)

Según otro testimonio, no hay presiones gubernamentales ni cuotas que cumplir máximas o mínimas de cara al número de resoluciones, pero sí hay «casos politizados»:

No hay una línea de política que estemos siguiendo o que se nos imponga, por ejemplo, por parte de la Secretaría de Relaciones Exteriores que se pronunciara en contra o a favor de algo. No se priorizan o se vetan nacionalidades, la toma de decisiones es libre. Eso no quita que haya casos politizados, pero en la mayoría no. Tampoco existe una tasa o cuota máxima, que se les exija hasta el día de hoy. Pero las cifras van aumentando, y las personas que van llegando tienen otra forma de pensar...

(Oficial de protección de la COMAR en Tapachula)

En la práctica existen algunas líneas de actuación y criterios comunes, en función de perfiles específicos que son caracterizados atendiendo a valoraciones éticas y morales, las cuales se presentan como obstáculos que interfieren en los procesos de resolución y alteran la neutralidad de las resoluciones. A pesar de las directrices internacionales, hay muchos casos que, por sistema, son negados y emitidos con resolución negativa:

Un pandillero que está arrepentido, es un caso muy difícil. Hay pandilleros que han estado 20 años en la cárcel, son veteranos, han desarticulado clikas, han sido testigos protegidos, les quitaron los antecedentes penales y huyen con sus familias, incluyendo a menores, a pedir refugio en el país (...) Entran mucho los valores personales, la forma en la que percibes a estos grupos. Como persona es muy difícil dar un resultado, hay casos que dices: ¡yo sí le creo!, pero como oficial no puedo hacerlo. Tú lo entrevistaste, sabes que es creíble, que ya estuvo en la cárcel, que ya

pagó... pero no puedes hacerlo. Según las leyes internacionales, si la persona pagó la pena, cumplió condena por el delito, queda como exonerado, pero en la práctica no se hace. Normalmente, cuando confiesan todos esos delitos, son tendentes a la resolución negativa, aunque haya estado en la cárcel. Pero se buscan otras formas de no perjudicar a la familia y a la esposa, que no tienen culpa. Pero son casos muy difíciles. En casos así el agente persecutor no es solo la pandilla propia, también es el Estado, la pandilla contraria, los grupos de exterminios²⁷⁰. Son casos desertores, pero pues la policía no tiene que saber inicialmente que ya pagó la pena, y al verles los tatuajes, les paran, les levantan, de ahí que el Estado también sea agente persecutor. Son casos extremadamente extremos y el hostigamiento viene por muchas partes.

(Oficial de protección de la COMAR en Tapachula)

Además de casos «extremos» como el de los expandilleros desertores y otros grupos delictivos veteranos, hay otros casos que son negados a pesar de las directrices internacionales y la demostración del «fundado temor de persecución». En este sentido, las cuestiones de género son una tarea pendiente para la institución de la COMAR, pues no hay formaciones específicas para lxs oficiales de protección referidas a la violencia o persecución por motivos de género. Frecuentemente, sucede que la sensibilidad para detectar los casos referidos a éstos últimos recae en la iniciativa y la posible o no formación previa con la que cuentan lxs oficiales de la institución, pero en ningún caso es un requisito necesario, ni una formación que reciban por parte de la institución. El testimonio que se muestra a continuación es un ejemplo de esta carencia formativa y necesidad profesional: Francis, «trans» hondureña de 24 años, cuya historia o parte de ella ya ha sido presentada anteriormente, lleva 14 años en Tapachula, con algunos problemas de salud derivados del VIH con el que lleva conviviendo ocho años a raíz de una violación en su país de origen. Le ha sido negada dos veces la condición de Refugiadx por la COMAR. Su historia es una historia de rechazo y persecución en su país a causa de su expresión de género, incluso por su propia familia, quien nunca le ha aceptado. Ha sido golpeada en reiteradas ocasiones por la *mara*, al negarse a la extorsión que llevan a cabo en la calle con lxs sexo-trabajadorxs en Tapachula:

La segunda vez que me negaron los papeles alegaron en mi resolución que mi caso se trataba de traumas psicológicos, pero que no había motivos de persecución. Ya

²⁷⁰ Se trata de paramilitares que forman grupos delictivos financiados frecuentemente por los gobiernos, para hacer «limpieza» en las calles. También son conocidos como los «escuadrones de la muerte».

me rendí. Si me quieren deportar que me deporten, el día que me devuelvan a Honduras, ese día que me regreso.

(24 años, Honduras)

4.4.1 La función de las estaciones migratorias en el acceso a la condición de Refugiadx.

En muchos casos cuando las personas «trans» son detenidas por el INM (Instituto Nacional de Migración) en algunos de sus operativos de control migratorio, al no poder demostrar su «legal estancia en el país» son detenidas en las estaciones migratorias²⁷¹, una especie de centro de detención para las personas migrantes que no acrediten su estancia «regular» en el país, donde son coartadas de su libertad hasta que se resuelva su situación migratoria, bien son deportadas a su país de origen, o si deciden solicitar la condición de Refugiadas, serán encerradas en la estación migratoria hasta que finalice su resolución. En el caso de las personas que están detenidas en la Estación Migratoria Siglo XXI, que se encuentra situada en Tapachula, serán lxs trabajadorxs u oficialxs de protección de la misma COMAR quienes acudan para recoger los casos en los que las personas detenidas quieran solicitar la condición de refugiada:

En este caso, se les proporciona una explicación introductoria y se les concede los formatos de solicitud, que después de ser rellenados, serán recogidos dos días después.

(Oficial de protección en estaciones migratorias)

Sin embargo, en estos casos se produce una gran dificultad para la detección de grupos en «situación de vulnerabilidad», al no haber trato directo con las personas. A esto se añade que se puede alargar el procedimiento más de lo habitual, mientras están en la estación migratoria. El incremento de las personas LGBTIQ en los flujos migratorios en los últimos años supone necesariamente un desafío para lxs oficialxs de protección y para las instituciones gubernamentales que trabajan en la atención a las personas migrantes. Además, no siempre toman como referencia en la ejecución de la política

²⁷¹ En México existen 32 estaciones migratorias, 15 estancias provisionales tipo A, para una estancia máxima de 48 horas y 12 estancias provisionales tipo B, consistentes en una estadía máxima de 7 días (Sin Fronteras, 2013: 15). Sin embargo, en la práctica los periodos pueden alargarse y más si la persona solicita el Asilo.

migratoria el marco de los derechos y libertades fundamentales de todas las personas, independientemente de su identidad de género y/o su opción sexual. Es frecuente que las personas «trans», una vez se encuentren en la estación migratoria, sean detenidas en el área o módulo de hombres, exponiéndolas y pasando por alto los riesgos que ello supone para su integridad, pudiendo darse situaciones de acoso o *violencia sexual*, tanto en los mismos dormitorios como en otras zonas comunes. Por ello, es común que muchas de ellxs *actúen* identidades, y desarrollen otras acciones como estrategias de protección para reducir la potencial vulnerabilidad del contexto o acceder a ciertos derechos:

(...) como estrategia de protección rechazan a su identidad femenina, y se visten como hombres, se hacen llamar por su nombre masculino, por protección. Otras de ellas sí se visten, pero se exponen y son vulnerables al acoso de otras personas detenidas y del mismo personal. Las mujeres trans tienen una cantidad de recursos internos y una fortaleza impresionante para hacer valer sus derechos, estrategias de protección. Hacen amistad con algunos de los guardias, para protegerse o acceder a cierta alimentación, aunque deberían tener derecho. Hay una arbitrariedad, según cómo le caigas al guardia de turno, puedes acceder al médico o a un determinado tipo de comida.

(Trabajadora del Centro de Derechos Humanos
Fray Matías de Córdova, Tapachula)

En otras ocasiones, son derivadas al área de familias o el de «trato especial». Con menos frecuencia, puede suceder que sean sometidas a una "valoración psicológica", decidiendo su incorporación o no al módulo de mujeres, una acción más que refleja la discriminación institucional hacia muchas de estas personas, al tener que demostrar su «feminidad» y ser aprobada por la institución. Esta lógica de separación sigue un criterio biologicista que no contempla las preferencias ni las expresiones de género de muchas «trans», a la vez que vulnera el derecho a la no discriminación²⁷² recogido en

²⁷² A nivel internacional, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, especialmente en los Artículos 1, 2 y 7, se alude a la no discriminación, a la igualdad de derechos y a su protección. De igual forma, *Los Principios de Yogyakarta sobre la Aplicación de la Legislación Internacional de Derechos Humanos a las cuestiones de Orientación sexual e Identidad de Género* son el primer referente en materia de derechos humanos para las personas con orientaciones sexuales e identidades sexo-genéricas diversas. El derecho a la no discriminación se consagra en el Principio Segundo. La Organización de los Estados Americanos (OEA) aprobó la Convención Americana de los Derechos Humanos o Pacto de San José de Costa Rica, donde también se reconocen el derecho a la igualdad y a la protección igualitaria sin discriminación (Artículo 24).

instrumentos legislativos nacionales e internacionales y va en contra del Artículo 226 del Reglamento de la Ley de Migración, que recoge explícitamente el derecho que tienen las personas alojadas en las estaciones migratorias a no ser discriminadas a causa de su sexo, género y/o preferencias sexuales.

Salí de Honduras el 4 de abril del 2018. Vine directamente en transporte autobús... (...) Me agarró migración, estuve detenida 12 días en la estación migratoria Siglo XXI. En ese momento me trasladaron en el pabellón donde estaban los hombres... (...) hay un espacio para la población LGBTIQ. Le dejan a uno en el cubículo de familia, pero esta chica trans, como que se peleó con una de las madres, porque el niño le dijo maricón y acabaron trasladándola al pabellón de hombres (...) Y cuando nosotras llegamos, llegamos 5 trans, que íbamos en la misma perrera, son los carros en los que nos lleva migración, así les tienen apodados. (...) Entonces nos pasaron directamente al área de hombres (...) Yo solicité a derechos humanos, porque eso me parecía una violación de los derechos humanos, ¡qué voy a hacer! le digo, ¡con cientos de hombres!... ¡mire mi vestimenta, mire mi apariencia femenina! ... ¿qué voy a hacer yo con cientos de hombres? Cientos de hombres que me quieran abusar sexualmente, dígamele... (...) Yo allí conocí a varios chicos gays, me prestaban camisetas porque la camiseta que andaba se me veía los pechos, entonces ellos me prestaron camisetas para que no me faltaran el respeto los hombres... Porque obviamente silbarme, pues me silbaba todo el mundo. Pero la otra chica pues ella realmente no salía, a ella se le llevaba la comida al cubículo... Ella sí pidió la deportación, llevaba 5 meses de estar acá y abandonó el caso de COMAR, Y COMAR, al no firmar en dos ocasiones, toma como abandonado el caso....

(Luisa, 27 años, Honduras)

En la práctica, en muchas ocasiones esto no sucede, y no hay un trato coherente a la identidad de género proyectada de la persona en la estación migratoria y durante todo el

A nivel nacional, el instrumento jurídico vinculante sería la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, la cual alude al principio universal de igualdad de los seres humanos con relación a las garantías constitucionales, al prohibir toda discriminación motivada por cualquier causa que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto la anulación de los derechos y libertades recogidas en la Constitución. Por último, no se puede dejar de mencionar la *Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación*, que tiene el objetivo de “prevenir y eliminar todas las formas de discriminación que se ejerzan contra cualquier persona en los términos del Artículo 1 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, así como promover la igualdad de oportunidades y de trato”. En la misma, se hace explícita la responsabilidad del Estado en promover las condiciones para que la libertad y la igualdad de las personas sean reales y efectivas (artículos 1 y 2).

proceso de resolución de su situación migratoria. Esto se traduce, por ejemplo, cuando lxs oficiales no se dirigen a la persona por el nombre con el que se identifica, y sí por el nombre que consta en sus documentos oficiales, acciones que representan formas de deslegitimar y no respetar su identidad y autodeterminación de género.

Por otro lado, no existen protocolariamente mecanismos homologados de identificación a aplicar por parte del personal trabajador de las estaciones migratorias que garanticen de manera procedimental en la primera entrevista o comparecencia tras la detención, la posibilidad de que la persona «trans» pueda aplicar a la condición de Refugiada en el caso de requerirlo. Para esto, sería necesaria la capacitación del personal funcionario de las Delegaciones del INM y específicamente del personal trabajador de las estaciones migratorias que se encuentran con estos casos en los procedimientos de verificación que desarrolla con frecuencia la Delegación. Es fundamental que las personas que brindan la atención directa y acompañan el proceso de verificación de la situación migratoria de la persona, así como la posible canalización a la COMAR, tengan una formación específica en materia de género y diversidad sexual y puedan comprender la complejidad del asunto con sensibilidad y empatía. Esto último es algo primordial, pues en la práctica encontramos que no todas estas personas se ciñen a las etiquetas, y se autoidentifican como personas LGBTIQ o personas pertenecientes a la diversidad sexual. A veces, puede deberse al miedo a ser discriminadas por otras u otros, y/o a la propia transfobia y/o homofobia internalizada, asumiendo los prejuicios sociales y considerarlo como algo negativo. En otros casos, utilizan otras auto-denominaciones que no tienen por qué ceñirse a las categorías hegemónicas establecidas socioculturalmente.

Es imprescindible trascender las dicotomías que corresponden al orden de género, así como no reproducir lógicas heteronormativas que asuman una asociación directa entre la opción sexual de una persona y la «identidad» de género de esa persona. Siendo consciente de que la persona pudiera llegar a autoidentificarse dentro de un *continuum* de género que puede ser inagotable y contextual, y no tiene que ser estático ni dicotómico. Como nos recuerda ACNUR, "las percepciones personales, sentimientos y experiencias de diferencia, estigma y vergüenza del solicitante son generalmente más útiles para ayudar al encargado de la toma de decisiones a determinar la orientación sexual o identidad de género del solicitante, en lugar de centrarse en las prácticas sexuales" (ACNUR, 2014: 39). Se ha de intentar trascender las etiquetas, y rehuir

concepciones estereotipadas sobre la «transexualidad» u «homosexualidad». Sin embargo, en la práctica, los modelos socioculturales sobre homosexualidad y transexualidad de los juristas que resuelven los casos de refugio influyen en las decisiones que toman, de manera que tendrá más posibilidades de conseguir la condición de refugiado quien mejor se ajuste al modelo ideal de persona LGBT perseguida (Carrillo, 2008). Comprender todas estas especificidades sobre la diversidad se plantea como una responsabilidad fundamental que deben asumir lxs oficiales de protección que se encargan del trámite y la resolución de las candidaturas de Refugio (COMAR), así como lxs funcionarios del INM que identifican inicialmente y en ocasiones canalizan a esta institución resolutive.

4.4.2 El reconocimiento de la condición de Refugiadx y la población «trans».

Las manifestaciones de violencia en todas sus formas que padecen las personas LGBTIQ y especialmente las mujeres «trans» en sus países de origen son motivos más que suficientes para concederles el reconocimiento de la condición de Refugiadx, y en palabras de Eithn Luibhéid:

aunque la mayoría de los estados nacionales ya no pueden prohibir a los migrantes LGBTQ, su presencia, sin embargo, desafía y desbarata las prácticas que siguen estando normalizadas en torno a la heterosexualidad racializada. La heteronormatividad nacional es, por lo tanto, un régimen de poder que todos los migrantes deben negociar, haciéndolos diferencialmente vulnerables a la exclusión en la frontera o la deportación después de la entrada, al mismo tiempo que les racializan, (re)generizan (des)nacionalizan y les posicionan de manera desigual dentro de la economía simbólica

(2008: 174)

La persecución que sufren a causa de sus expresiones de género se refleja en las agresiones perpetradas por diferentes actores sociales e institucionales. La violencia institucional genera abusos y extorsiones por parte de las autoridades y servidores públicos, envueltos en contextos de impunidad y corrupción que entorpecen el acceso y cumplimiento de los derechos económicos, sociales y culturales de estas personas. Según han manifestado organizaciones de la sociedad civil en Centroamérica a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, las personas «trans» constituyen uno

de los colectivos más vulnerables a la extorsión y violencia por parte del crimen organizado y protagonizan los principales crímenes de odio y abusos policiales. Además de lo anterior, hay que añadirle que los marcos internacionales sobre asilo y refugio no toman en cuenta las particularidades de estas personas, dificultando así el acceso a recibir una protección internacional efectiva (CIDH, 2015: 176).

La escasa iniciativa de estas personas a denunciar los episodios de violencia sufridos se refleja en los bajos índices de denuncias en los casos de ataques no letales, pues suelen ser monitoreados por organizaciones no gubernamentales o cubiertos por los medios de comunicación antes que denunciados a las autoridades (ibídem. 80). Por ende, en muchos Estados Miembros de la OEA, víctimas, familiares y amigxs de las víctimas son frecuentemente disuadidos de denunciar debido a los altos niveles de prejuicio y hostilidad contra las orientaciones sexuales e identidades de género no normativas que permean las autoridades y otros miembros en sus comunidades (ídem.). La impunidad también se produce por el inadecuado registro de las personas «trans», cuando las víctimas son registradas por su sexo biológico de nacimiento o como "hombres vestidos de mujer", dificultándose los procesos de identificación, registro e investigación (ibídem. 80-81). En este sentido, pareciera que los "migrantes queer" encarnan frecuentemente "sujetos imposibles" con historias no representables que exceden las categorías existentes (Luibhéid, 2008: 171; énfasis del autxr, traducción propia). También es frecuente que se les invisibilice en el análisis, pues no se les reconoce su identidad de género y se les incluye en la categoría estadística de análisis de "hombres que tienen sexo con hombres" (OPS, 2011).

La intersección articulada de factores como el género, la edad, etnia/raza, condición social o económica y, en muchas circunstancias, la situación de VIH entre otros, agravan los efectos de la violencia y generan múltiples formas de discriminación (ACNUR, 2014: 10). Todas estas circunstancias impulsan en muchos casos a las personas «trans» a emprender procesos de migración forzada, consistentes en la salida de sus comunidades de origen hacia contextos percibidos como menos hostiles, con el objetivo de sortear la violencia, la discriminación y el círculo de impunidad en el que se ven inmersas y que pone en riesgo sus vidas. Por todo lo anterior, es responsabilidad de los Estados brindar una protección efectiva a estas personas, pues la discriminación histórica contra las personas LGBTIQ obliga a los Estados a ser particularmente vigilantes con el fin de adoptar medidas que aseguren la interrupción de los ciclos de

violencia, exclusión y estigma, a la luz del principio de no discriminación (CIDH, 2015: 71). Así, en los contextos donde la discriminación, la negligencia y la impunidad adquieren una gran centralidad, la consideración de una alternativa de huida interna o reubicación (IFA, por sus siglas en inglés) es una opción que no estará disponible para las personas pertenecientes a la diversidad sexual, pues tal y como indica el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados:

La intolerancia hacia las personas LGBTIQ tiende a existir en todo el país en muchas situaciones (...) La reubicación no es una alternativa pertinente si se tratara de exponer al solicitante a la original o cualquier nueva forma de persecución. No se debe contar con IFA cuando la reubicación implica el (re-)ocultamiento de la orientación sexual y/o identidad de género para estar seguros

(ACNUR, 2014: 34)

En este sentido y siguiendo la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951 y/o su Protocolo de 1967, pueden calificarse como personas candidatas al Refugio en virtud del artículo 1A (2) aquellas personas que huyen de la persecución a causa de su orientación sexual y/o identidad de género (ACNUR, 2014: 9). Este proceso, que necesariamente implica entrevistas, comparecencias, interpretaciones de testimonios, análisis del contexto sociocultural de la persona, análisis estructurales y coyunturales, etc., será decisivo y fundamentará el temor de la persona a la persecución. En los casos de aquellas personas que se ven obligadas a ocultar su expresión de género o a huir a causa de su identidad de género, la persecución se traduce o podría equivaler a la discriminación, "de forma individual o acumulativa, resulte en consecuencias de naturaleza sustancialmente perjudicial para la persona en cuestión" (ibídem. 21). Hay que tener en cuenta que la persecución en el pasado, antes de la salida de la comunidad de origen, no es un requisito previo para la obtención de la condición de Refugiado, pues lo realmente trascendente es la situación que él o la solicitante tendría que enfrentar si regresa a la misma. Esta sería una de las claves que reflejaría el fundado temor de persecución (ídem.).

4.4.3 Las «fronteras» de la imposible estabilidad categórica de género en la condición de Refugiadx.

Son muchas las estrategias que se activan en las personas «trans» cuando las fronteras que se presentan son aquellas institucionales o administrativas. En muchas circunstancias, cuando se disponen a solicitar protección internacional mediante el reconocimiento de la Condición de Refugiadx, emergen situaciones donde se reclaman «categorías estables imposibles». Y es que en muchas ocasiones la autoidentificación bajo la denominación LGBTIQ es un criterio necesario para ser acreedora de protección internacional, a pesar del pronunciamiento y la incidencia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), por desbancar esta dependencia en nociones estereotipadas y suposiciones de género. También hay que tener en cuenta que:

las solicitudes de asilo exitosas generalmente requieren generar un discurso racista y colonialista que impugne a la nación-estado de donde proviene el solicitante de asilo, mientras participa en un proceso de adjudicación que a menudo depende de constructos de identidad «inmutable» refractada a través de modelos colonialistas y reificados de cultura desprovista de todas las relaciones materiales.

(Luibhéid 2008: 179)

Por añadidura, muy difícilmente se procede de manera holística en el análisis evaluativo de las candidaturas, pues no se trata de ir descartando un conjunto de criterios estereotipados de género, sino de comprender y analizar integralmente cada caso particular, y articular los diferentes elementos que se presentan, por ejemplo:

Mientras que la «mera» desaprobación de su familia o comunidad no equivale a la persecución, puede ser un factor importante en el contexto global de la solicitud. Cuando la desaprobación de la familia o de la comunidad, por ejemplo, se manifiesta en amenazas de violencia física grave o incluso en asesinato por parte de los miembros de la familia o la comunidad en general, cometidos en nombre del «honor», está claro que sería considerada como persecución.

(ACNUR, 2014: 24)

Las circunstancias de Daniela son un buen ejemplo de lo anterior, pues la persecución familiar, específicamente encabezada por sus hermanos, hizo que tuviera que huir repentinamente de su país, en este caso la persecución se encuentra tanto en el pasado como en el futuro:

Entonces me tuve que salir de mi casa, mis hermanos intentaron asesinarme... Los que se quedaron en Honduras, el más mayor y el menor de mí... en varias ocasiones intentaron asesinarme, gracias a Dios mi madre estaba allí y mis hermanas siempre se metieron... Cuando miraban que ellos tomaban las armas, mi madre siempre se metía, mira si le vas a hacer algo, ¡házmelo a mí primero! Yo no quiero desgracias en mi casa... Yo lo que hacía era meterme en mi cuarto, pero ellos llegaban hasta mi cuarto dando patadones para entrar, armados, ya fuera con armas de fuego o con armas blancas, como se dice allá en Honduras; cuchillo o machete. Ellos se emborrachaban mucho, y hacían mucho a la droga... todavía hacen... y pierden el control. (...) A mí me decían siempre: ¡ves a la autoridad, denúncialos! ... pero a mí me daba miedo porque me decían; mira si vas a las autoridades y me vas a denunciar, tú vas a regresar de vuelta aquí a la casa, entonces al regresar, tú y yo nos vamos a arreglar (...) Y esa es la razón por la que yo salí de mi casa... Yo tengo marcas de cuando ellos me golpearon... de sus patadones... Cuando mi madre se fue a donde mi abuela de visita, ellos aprovecharon y me golpearon entre los dos... quise defenderme, pero la verdad no pude, ellos eran dos... Me dio un puñetazo, yo estaba tomando café, la taza salió volando con todo y café y lo caí al piso, y ahí aprovecharon y empezaron a darme patadones. Entonces le dije a mi mamá: ¡yo ya no puedo estar acá, yo voy a salirme de la casa! Entonces se quedó llorando, y me dijo no, no te vayas... Yo no me iba a exponer a que me mataran mis hermanos. Yo me voy a ir de acá, le dije a mi mamá, no me importa estar en la calle, durmiendo en la calle, pero con tal yo no corra peligro de mi propia familia, prefiero irme... Prefiero enfrentarme al mundo allá afuera, con gente que no conozco, a tener que enfrentarme con gente de mi propia familia, con mis propios hermanos.... Y yo tampoco me quiero manchar las manos con mi propia sangre... (...) Mi hermano pequeño llegó hasta a comprar insecticida, el veneno este de las ratas, en Honduras se vende un líquido que no sabe a nada, es como agua pura, pero es muy fuerte, es muy venenoso, tú puedes matar hasta a un caballo con él (...) Era como agua pura... si lo llego a tomar.... no estaría aquí. Mi madre se quedó llorando, pero me dijo vete... ¡Yo ya no quiero regresarme! Y si COMAR me negara mi caso, no me regresaría, me iría para Guatemala, o para cualquier otro país, pero yo no puedo estar cerca de mi familia, ellos no me van a aceptar y si me ven que ahora me solté,

que la gorra ya me la quité, peor todavía... y si ven que mi cabello tiene tinte... ¡No yo puedo, no puedo, la verdad!

(25 años, Honduras)

Daniela intentó acceder a la justicia en Honduras, pero las omisiones e impunidad del sistema judicial impidieron su adecuado acceso a las instituciones, así como la garantía de sus derechos fundamentales:

Una vez yo fui a poner una denuncia, el policía se me quedo viendo, y me dijo: A mí no me corresponde esto, vete a... ¡no sé para donde me dijo! A mi vénime con golpes, a mi no me vengas así como vienes... ¡Por qué hay que permitir primero que venga yo con golpes! le dije. ¡¿Qué prefiere que me maten a mí para que usted me ayude?! Pues así es la ley en Honduras me dijo. Ya no volví más.

(25 años, Honduras)

De manera que también ha de tomarse en consideración que, en muchas circunstancias, la persecución se refleja por el efecto acumulativo de las restricciones sobre el ejercicio de los derechos humanos de las personas (ACNUR, 2014: 24), y evitar centrar la atención en un criterio excluyente y decisivo. De ahí la importancia de desarrollar un análisis integral de cada caso y en base a los contextos socioculturales en los que las personas se desarrollan (normas, expectativas, estereotipos de género, creencias, legislaciones nacionales o locales, etc.). El impedimento o dificultad de inserción laboral de las personas «trans», la falta de acceso a la salud o al sistema de justicia por sí solos no constituyen persecución; no obstante, la yuxtaposición de todos estos factores es producto de las negligencias por parte de los Estados, que omiten sus responsabilidades en cuanto a garantes del acceso de todas las personas a los derechos y libertades fundamentales, por lo que sería considerado una forma de persecución institucional y genera múltiples formas de discriminación.

Sucede frecuentemente que lxs responsables de la toma de decisiones recurran a las nociones estereotipadas, incluyendo aquellas señales visibles, o la falta de ellas para proceder a la evaluación del temor de la persecución (ibídem. 32). La falta de conocimientos sobre las poblaciones LGBTIQ en muchas dependencias institucionales dentro del mundo migratorio, así como la carencia metodológica para detectar la interacción y retroalimentación de las diferentes opresiones (de sexo-género, sexualidad, de clase, de raza, de estatus migratorio) entorpecen el reconocimiento de los

derechos fundamentales de las «trans», quienes se ven sometidas a un juicio incesante, donde el cuerpo que está en escena es interrogado y donde, de nuevo, «debe ser» justificado, legible. Esta vez, el requerimiento es la prueba de su disidencia, cuanto de «verdadera» y «real» es su expresión de género para así poder entrar en la categoría LGBTIQ y aplicar a la Condición de Refugiadx. Sus cuerpos son siempre interpelados desde la norma y se les reclama una «legibilidad» que se enraíza siempre en un contexto. Cuerpos que son sometidos a un engranaje de procedimientos y artefactos del género que conducen a las personas «trans» a *actuar* de nuevo sus «identidades», a emplazar categorías estables ficticias, para así poder acceder al derecho a la «identidad» y a la existencia, en el medio de su(s) «fuga(s)» en tránsito.

4.5 El sentido del hogar en la «diáspora trans».

No podemos finalizar la tesis doctoral que nos ocupa sin antes abordar un elemento fundamental, recurrente en las narrativas de la *diáspora trans*, las alusiones constantes a un hogar imaginado. Y es que el deseo de un hogar no es lo mismo que el deseo de una «patria» (Brah, 2011). En este sentido, los «orígenes» siempre son desplazamientos históricamente constituidos (ibídem. 223). Esta concepción es fundamental para trascender concepciones del concepto de diáspora en términos naturalizados y esencialistas (Clifford, 1999; Hall, 2010; Brah 2011, etc.) o situar a las diásporas en relación a un centro original, un origen de procedencia real o incluso simbólico, de carácter exclusivo a partir del cual cobre sentido el entendimiento de la diáspora. Asumir la noción de diáspora como metáfora de una «identidad híbrida» (Hall, 2010) implica reconocer que la(s) diáspora(s) en tanto que comunidades migradas, son habitadas por centros múltiples, recrean varios hogares a la vez, y en palabras de Brah, sitúan "el discurso del «hogar» y la «dispersión» en tensión creativa, *inscribe un deseo de hogar al mismo tiempo que critica los discursos que hablan de orígenes fijos*" (2011: 224; énfasis de la autora). Partir de la noción de hogar como pertenencia múltiple significa asumir el entendimiento de que no hay un hogar original o fundacional, y tampoco hay una pertenencia exclusiva. Las diásporas por definición siempre están en continuo proceso de resignificación, donde las subjetividades lidian con nuevos sentidos de pertenencia arraigados a los múltiples hogares que va construyendo el sujeto a lo largo del tiempo, articulando así la experiencia vivida de pertenencia y el deseo de pertenecer, o el deseo del hogar (Brah, 2011). Como afirmaba Ahmed: "el viaje entre

hogares proporciona al sujeto los contornos de un espacio de pertenencia, pero un espacio que expresa la lógica misma de un intervalo, el paso a través del sujeto entre momentos aparentemente fijos de salida y llegada" (1999: 330; traducción propia).

Como mencionamos en el apartado 3.1.1: «Diáspora» y «espacio de diáspora», Stuart Hall (2010) aludía al hecho de estar «doblemente diasporizados», cuando refería a su propia experiencia y a la de la diáspora negra británica. La posibilidad de estar «doblemente diasporizados» se presenta como un anclaje fundamental que nos conduce necesariamente a una noción múltiple de hogar o pertenencia múltiple, nuestros rastros culturales se encuentran en todas partes articulados unos con otros, y siempre se encuentra la marca de la violencia y la ruptura históricas (2010: 408). Hay varios centros que siguen reinventándose y negociándose, somos el resultado de varias historias y culturas tejidas y, por tanto, asumimos varios hogares al mismo tiempo, recreamos varias nostalgias y las resignificamos continuamente. Éstas son las consecuencias de renunciar a re-descubrir una pureza cultural ficticia o un centro original de pertenencia, en palabras de Ahmed:

En cierto sentido, la narrativa de dejar el hogar produce demasiados hogares y, por lo tanto, ningún hogar, demasiados lugares en los que los recuerdos se adhieren a sí mismos a través de la talla de un espacio habitable, y por lo tanto, ningún lugar en el que la memoria pueda permitir que el pasado llegue al presente (en el que el «yo» podría declararlo como haber vuelto a casa).

(1999: 330-31; traducción propia).

El hogar o los hogares adquieren una simbolización múltiple en el imaginario *diaspórico queer*, y el deseo de pertenencia a un hogar siempre está mediado por el género y la sexualidad (Gopinath 2003, 2005). En los procesos de tránsito migratorio frecuentemente es imaginado por las personas «trans» como *un lugar* (Augé, 2000) para la identificación de género, proyectado siempre hacia el futuro, lo que no interpela una pérdida pasada, o si se padeció esa pérdida, no es concebida como análoga a la pérdida del hogar. Esto significa que rara vez las alusiones al hogar en las narrativas en tránsito son materiales, o se imaginan como un espacio original pasado, físico o un contexto habitable o de relativo confort y seguridad, sino que sitúan la posibilidad del hogar en el imaginario del destino que, sea cual sea, siempre es retado o imaginado en términos positivos, como más libre, más seguro o más emancipador, donde poder expresar

libremente sus expresiones de género y vivir y experimentar su sexualidad trascendiendo «la sombra». Narrativas que lo simbolizan en proyección, una posibilidad de futuro, un universo de libertad y autonomía, una conquista antes que un pasado dejado atrás o una pérdida añorada. El hogar entonces se sitúa como un destino, en lugar de un origen (Sinfield, 2000; Fortier, 2003). *Lxs migrantes queer*, a diferencia de la diáspora, no se dispersan de un hogar compartido, sino que se "reúnen" en el nuevo hogar (Sinfield en Fortier, 2003: 3; énfasis de la autora, traducción propia). Así, el «nosotrxs» es una proyección que se articula en el destino, no en el pasado, o en un origen, esto supone una inversión notable de la clásica narrativa de la diáspora, pues el hogar es aquí, supone una llegada, no hay retorno (ídem.; traducción propia) es un *lugar de no retorno* (Brah, 2011: 223). Para Ahmed (1999), sin embargo, lo que articula ese «nosotrxs» y dónde se inscribe el hogar es a través de la pérdida misma de un pasado. Es el hecho de compartir esa pérdida, y no refiere al lugar de la pérdida.

El hogar, entonces, es concebido como una posibilidad en movimiento que se va actualizando, antes que un abandono; al mismo tiempo es deliberado como un proyecto necesariamente inacabado, incompleto e idealizado, pues se convierte en un fetiche (Ahmed, 1999: 331), un lugar mítico de deseo en la imaginación diaspórica (Brah, 2011: 223), cuya llegada nunca se logra por completo (Fortier, 2003: 3). Para Gopinath, el hogar es así significado en diferentes sentidos y adquiere dimensiones múltiples: "espacio doméstico y nacional", como el "sitio de deseo homosexual y placer e identificación transgénero", o el hogar como "lugar de intensa conformidad de género y violencia terrible o de múltiples despedidas y exilios" (Gopinath, 2003: 270; traducción propia). Según las aportaciones de la autora, la evocación de los recuerdos de las prácticas de identificación transgénero del narrador en uno de los textos de su análisis²⁷³, se convierte en un medio fundamental para negociar la «pérdida del hogar» como un lugar fantaseado de arraigo geográfico, pertenencia, género y juego erótico. De hecho, para la autora el hogar es para los pueblos en la diáspora lo que no podemos desear, pero también aquello que no podemos y nunca podríamos tener (Gopinath, 2003: 269; mi traducción). Es así como para Gopinath el hogar adquiere un valor

²⁷³ *Funny Boy*, una novela del autor canadiense Shyam Selvadurai publicada en la década de los 90. Específicamente se centra en el análisis del primer texto: *Pigs Can't Fly*, en el cual Arjie y sus primas juegan su juego de *Bride-Bride* ("novia-novia"), en el que desarrollan una *performance* de la ceremonia del matrimonio. Este juego en sí mismo nos revela una reconfiguración interesante de las obligaciones de la conformidad de género y la heterosexualidad que codifica la diferenciación de género dentro de múltiples narrativas, no todas las cuales son necesariamente patologizantes (Gopinath, 2003: 267-268).

ambivalente, el hogar en la fantasía *queer* del pasado es el espacio de la deserción violenta, familiar y nacional, pero también del deseo y placer. Además, hemos de tener en cuenta que, según Gopinath, la sexualidad no se presenta nunca como una narrativa autónoma, siempre está enredada con otros discursos, y precisamente en la fricción entre estos discursos enfrentados es donde el deseo y placer *queer* emergen, a través, por ejemplo, de las prohibiciones alrededor de la clase, la religión, el género que gobierna y disciplina el comportamiento de las mujeres de clase media (ibídem. 275; traducción propia).

De cualquier forma, el hogar es una referencialidad ambivalente, que se ha de complejizar y repensar de maneras diferentes a través de significar las *pertenencias queer* (Fortier, 2003). Pues el hogar nunca alude a algo fijo y estable, y como nos indica Fortier (2001, 2003), las *migraciones queer* "no son simplemente contra el hogar de la infancia, sino que, por el contrario, reprocesan el hogar de la infancia de manera diferente, las identidades de «hogar», así como las de quienes las habitan, nunca son fijas, sino que se re-imaginan y redefinen continuamente" (2003: 2; traducción propia). Para Fortier, es muy frecuente encontrar que las narrativas literarias homosexuales y lesbianas del mundo euroamericano se basan en la historia del *coming out of the closet*, («la salida o salir del armario»), pues de algún modo se vinculan con la idealización de la *migración queer* para el cumplimiento del "verdadero yo homosexual" fuera del hogar de la infancia (Fortier, 2003: 1) al establecer una ecuación entre «dejar y convertirse», aquellxs que se ven obligados a salir para «ser». Este tipo de narraciones adquieren una forma casi mítica (ibídem. 3). Aunque el *coming out* podría ser proyectado como una posibilidad de libertad y autonomía que, en cierto sentido, impulsa la agencia, al mismo tiempo no debemos olvidar que «esa salida» siempre es inacabada y ha de reactualizarse en los diferentes contextos que se habita. Pues, como afirma Fortier siguiendo las reflexiones de Alan Sinfield, la llegada al hogar siempre es diferida, pues las lesbianas, los gays, y en este caso lxs «trans», están atrapados en el "momento de la emergencia", entonces «la salida» nunca sucede de una vez por todas (Sinfield en Fortier, 2003: 3).

Como hemos visto, la *matriz heterosexual* tiende a reproducir cuerpos, identidades y sexualidades dentro de sus parámetros de entendimiento, y de alguna manera, lxs *migrantes queer* a menudo son malinterpretados como heterosexuales (ídem.). Varios son los trabajos como el de Martin F Manalansan al que hicimos mención

anteriormente, que sirven como un desafío para lxs críticxs de la teoría *queer* que tienen la tendencia de ver «la salida» como la base principal de la política de liberación gay (Binnie, 2004: 80). En este sentido, como afirma Binnie, aquellxs que "no salen" ocupan una posición de "falsa conciencia", no han sido "salvados" por la política de liberación gay, encarnarían así una subjetividad fallida o identidad dañada (ídem.). Sin embargo, habría que definir en qué términos se entiende esa liberación, pues las narraciones que toman como centralidad «el salir» frecuentemente se basan en la idea de que la liberación gay es la forma más elevada de modernidad y progreso (ídem.), impregnada por teorías o concepciones evolutivas, sexualidad y el desarrollo (ibídem. 114). Estas narrativas están muy próximas a dinámicas de homonormatividad, cada vez más arraigadas al mundo capitalista neoliberal, lo que Lisa Duggan (2002) llamaría *la nueva homonormatividad* muy vinculada a las agendas asimilacionistas occidentales.

Es evidente que el espacio, el lugar o el contexto desempeñan un papel importante en la formación de identidades sexuales (Binnie, 2004: 86), pero están siempre codificadas por la clase, la raza, el estatus socioeconómico, la situación migratoria, etc, como hemos señalado repetidamente. Por tanto, lejos de homogeneizar a lxs *migrantes queer* o a la diáspora, deberíamos centrar el foco en cómo se articulan estos elementos que interfieren en el mismo proceso migratorio, como también en cómo se imagina el destino. Según Binnie, en muchos casos, "la necesidad de migrar no se debe tanto al deseo de perseguir el sueño americano, sino al verdadero temor y la amenaza de persecución en el país de origen, por tanto, la migración no es siempre una opción sino una necesidad" (ibídem. 88). Por ello, «la fuga» ya abordada con anterioridad es una metodología recurrente en muchos de los casos y requiere análisis específicos y no reduccionistas. Aunque en parte comparto la idea de Binnie, matizaría el imaginario del «sueño americano» y cómo éste sí se proyecta en gran medida como una expectativa, idealización o itinerario a seguir para muchxs *migrantes queer*, o en este caso, la *diáspora trans* centroamericana. No obstante, diferiría en la forma de imaginar, conceptualizar o perseguir ese «sueño americano», pues varía sustancialmente de las formas en que las imaginan lxs migrantes económicos. Pues para las personas «trans», el «sueño americano» simboliza transgresión, pertenencia, identificación y reconocimiento público, y no siempre necesariamente se inscribe en tierras estadounidenses como tiende a pensarse, sino que puede implicar otros contextos como el mexicano que frecuentemente se perciben en términos de mayor libertad y autonomía

respecto a sus países de origen, razón que les conduce a solicitar el Refugio en muchas circunstancias, como ya vimos anteriormente.

Sin embargo, no es intención aquí acotar la noción o nociones del hogar, ni siquiera en el imaginario de destino, simplemente repensarlo en base a otros parámetros desde referencias múltiples de reconocimiento y sin perder de vista al mismo tiempo algunos elementos claves que se articulan en estos procesos de huida y búsqueda. Así, el contexto o los contextos (familiar, social o cultural) pueden influir en las decisiones migratorias de la *diáspora trans*, impulsar las migraciones o ser el mismo detonante de muchos de sus proyectos migratorios, donde la persecución y la violencia son metodologías de acción cotidiana en sus contextos de origen al estar altamente expuestxs en la medida que son muy visibles al encarnar expresiones disidentes, no legitimadas por lxs «otrxs», y su mera presencia en el espacio público genera rechazo y persecución. No se trata simplemente de «salir» para autorrealizarse o vivir una sexualidad plena, o buscar la posibilidad de realizar el "verdadero yo homosexual" fuera del hogar de la infancia (Fortier, 2003), como en el caso de las comunidades lesbico-gays en Occidente, es más complejo, y muchas veces en una consideración de primer nivel se encuentra la necesidad de salvar la vida para, posteriormente, «poder ser o expresar».

Así, la necesidad de socialización en contextos de no-violencia, unido al deseo de reconocimiento legítimo de género, inscriben el hogar para muchas personas «trans» en la diáspora. Podríamos referir en algún sentido a que se proyecta como un destino simbólico, que no tiene que ser físico ni material, y que, por el contrario, puede ser dibujado a través del reclamo de la libertad y aprobación de género, y en este reclamo, de nuevo el cuerpo es central para imaginar el hogar deseado.

Por tanto, es el deseo de reconocimiento de género el que, al mismo tiempo, determina el apego y el amor en muchas circunstancias, pues para que se genere un apego familiar y/o sentimental o una afectividad significativa en la subjetividad, necesariamente ha de haber un reconocimiento legítimo de género. Nata nos muestra ese reconocimiento en la mirada de su madre:

Mi madre es mi hogar, mi madre es mi madre, y mi madre me mira como mujer y para mí siempre le pedí a Dios que las personas me vieran como soy.

(33 años, Honduras)

El testimonio de Noe también alude referencialmente al reconocimiento y la necesidad de los afectos:

Para mí el hogar es algo más que hogar. Una paz, una bendición solamente el hecho de tenerlo, una estabilidad, y alguien que me quiera, que esté conmigo y que me entienda (...) Yo creo que busco en un hombre los afectos que me han faltado cuando era pequeño. ¡No! no hubo abrazos para mí. Nadie me besaba, nadie me abrazaba, ni en la frente, yo no les caía bien. En Honduras me crié así... mis primos decían: ¡ves con el maricón que te regale un poco de sal! (...) Mi madre me decía: ¡busca qué hacer maricón, yo no te voy a tener todo el día acostado acá maricón, porque yo no te voy a tener así, la comida que tragas se paga!... No me estés contestando maricón (...) Hace muchos años que yo no hablo con mi mamá, yo no sé si está viva o está muerta, y te digo una cosa... ¡ay yo no me acuerdo de mi mami! (...) Lo que me gusta de Yovan²⁷⁴, es que cuando vamos al Oxxo²⁷⁵ me llama amor, me toca la espalda delante de la gente, no le da la pena.

(43 años, Honduras)

Cuando "me llama amor" y "me toca la espalda delante de la gente no le da la pena", esta narrativa implica un reconocimiento público, que necesariamente involucra el reconocimiento legítimo de Noe y de su expresión de género frente a «lxs otrxs». La ausencia de la «pena» es la ausencia de la vergüenza y va más allá aún, pues además muestra una manifestación pública de unión, de «ser» su pareja sentimental. El entendimiento de Noe acerca del hogar implica muchos elementos, todos ellos interconectados e interferidos por un pasado en el que nunca fue reconocidx por su familia, cuyas consecuencias fueron la persecución, la burla, y la ausencia de amor y de afectos.

El testimonio de Emy en la línea de Noe alude a la necesidad de entendimiento y comprensión en la figura de su pareja, lo que implica de nuevo el reconocimiento: "que no le dé pena salir conmigo a la calle, que no se avergüence" es una centralidad en su simbolización del hogar. De igual modo, la aceptación de su familia y la ausencia de discriminación y estigma son elementos fundamentales referidos en el pasado que se

²⁷⁴ Su pareja actual.

²⁷⁵ Oxxo refiere a una cadena de tiendas extendidas por toda la República Mexicana que están abiertas 24 horas.

articulan con otro tipo de aceptación afectiva en el futuro reclamada en un «otrx sentimental», que, en su caso, lo identifica normativamente hacia un «hombre»:

Un hogar, es tener un hombre que me comprenda y entienda, que me respete, nada más... o sea que no le dé pena salir conmigo a la calle, que no se avergüence sobre la persona que está viviendo con él. Eso y el ser aceptada por mi familia y por la gente que me conoce sin ningún estigma ni discriminación. Bueno, eso es lo que tengo actualmente, mi familia sabe que soy trans, viví un tiempo con ellos como chica trans, a ellos nos les daba pena ir conmigo a un cumpleaños o a una fiesta, y yo iba como Eimy, y me decían Eimy mis hermanos. Y mi mamá por veces... A veces me decía Eimy o por el nombre verdadero. ¡Lo intentaba! Sí, cuando me hablaban por teléfono, y preguntaban por Eimy, ahí si decían: ¡Eimy, te hablan por teléfono!

(24 años, Honduras)

Es una atención especial la que requiere la narrativa del «amor» y la ausencia de «pena» o vergüenza en las configuraciones subjetivas, esta permanente reivindicación del reconocimiento es referencial para que se desencadenen dinámicas afectivo-sentimentales. Así, el amor simboliza un factor clave en el deseo y la decisión de migrar a un lugar donde los sentimientos, ambiciones y expectativas a nivel emocional, sexual, político, económico, hedonista, etc. puedan ser vividas de manera más completa y libre (Mai & King²⁷⁶, 2009: 296; traducción propia). En este sentido, la recurrencia al «amor romántico»²⁷⁷ en muchas circunstancias es constante en las narrativas «trans», siendo una centralidad cuando se disponen a imaginar su hogar, pues las ideologías del amor romántico desempeñan una función fundamental en los proyectos migratorios al reforzar su sentido y trascendencia. Como afirman Mai & King, "al igual que sus vidas materiales, el derecho sexual y emocional de los migrantes está regulado por intersecciones jerárquicas globales de raza, fe, género y clase que influyen profundamente en el proyecto migratorio y en su mundo vital local" (2009: 302,

²⁷⁶ Mai & King aluden a la necesidad de dar un "giro sexual y emocional" a los estudios de migración y movilidad que ubiquen explícitamente las emociones, especialmente el amor y el afecto, en el centro de la toma de decisiones y el comportamiento de la migración (2009: 296).

²⁷⁷ Según Mai & King, se origina con la modernidad, expresado en el derecho a elegir una pareja fuera de las reglas de la endogamia, fue un poderoso vector de la dinámica de la individualización dentro de la modernidad y, más aún, de la posmodernidad, y desempeña un papel cada vez más importante en la comprensión de las personas, de sí mismas y de su lugar en el mundo (ibídem. 299).

traducción propia). Así el «amor romántico» media frecuentemente las nociones de hogar en muchas narrativas, proyectando dimensiones homonormativas:

Tener una pareja que me quiera mucho, para mí es importante que trabajemos en conjunto, que nos sepamos llevar, y tener nuestra propia casa, pues donde podamos vivir juntos, donde no tengamos que dar explicaciones a nadie, que podamos vivir tranquilos... Me gustaría la verdad. ¡Pero yo no quiero regresar a Honduras, si regreso y mis hermanos se dan cuenta que tengo una pareja, ellos son capaces de irme a buscar, porque ellos no lo van aceptar jamás! Si no me aceptaban solo a mí, ¡imagínate que me tome de la mano con otra pareja! No, no lo van a aceptar... Vaya donde yo vaya, siempre se van a dar cuenta de mi vida, ¡siempre! Aquí en Tapachula siento que sí lo puedo hacer, me siento tranquila, en Honduras no. Y si ellos se dan cuenta y estoy acá, está muy retirado como para que vengan a hacerme daño, mucho trabajo para buscarme...

(Daniela, 25 años, Honduras)

Luisa, en un sentido análogo, pone el énfasis en las dinámicas relacionales dentro de la pareja, para ella el hogar adquiere una relevancia interrelacional simbólica en primer plano. Por añadidura, su alusión al hogar refleja esa ideología «amor romántico» como «exclusivo» y referencial:

El hogar es un apoyo, porque en ocasiones te puedes llegar a sentir sola, y en esas ocasiones esa persona te da palabras de aliento, ánimos. Mi hogar no tiene que estar en Honduras. Yo es que soy muy creyente y digo que ¡gracias a Dios yo tuve la oportunidad de saber lo que era un hogar con un chico 6 años de mi vida! Y fue muy bonito, muy hermoso, algo que hasta el día de hoy no lo he vuelto a vivir y lo dudo que lo vuelva a vivir. Porque soy de las personas que digo que el amor solo llega una vez, y lo que viví con él, no creo que lo pueda volver a vivir.

(27 años, Honduras)

De cualquier manera, el hogar o los hogares nunca son proyectados de manera uniforme. En ocasiones, encontramos hogares normativos, engendrados desde imaginarios más o menos conservadores, pero necesariamente siempre arraigados a dinámicas relacionales de reconocimiento y legitimidad. Pues para que se produzca la afectividad con «el otrx», unx ha de ser primeramente reconocidx.

CAPITULO V. CONCLUSIONES FINALES

Referíamos al inicio que la tesis doctoral aquí expuesta es, sobre todo, un trabajo de traducción, un ejercicio de interpretación entre diferentes universos simbólicos que reniega de la aspiración a lo universal y parte necesariamente de un enfoque reflexivo que rehúye caer en la apropiación y reproducción de categorías dadas. Para ello, resultaba necesario adoptar una mirada alternativa, no hegemónica, y trascender el enfoque clásico de los estudios migratorios, o al menos, ampliar su alcance, contemplando otras variables que frecuentemente no son tenidas en cuenta, en base a epistemologías y marcos de entendimiento alternativos que necesariamente apuesten por la hibridez y el «descentramiento» de los géneros-sexos y sexualidades.

El objetivo fundamental recaía en analizar los significados que adquieren los denominados *contextos de tránsito y/o integración* y poner en perspectiva las formas en que resignifican las configuraciones subjetivas de la *diáspora trans* en movimiento proveniente de las regiones centroamericanas, fundamentalmente Honduras, en sus tránsitos por México hacia un «otro lado» que, como vimos, siempre es imaginado. Se ha pretendido aportar algunas reflexiones que emergen al intersectar diferentes fronteras corporeizadas, marcadores de la diferencia que trasladan a estas personas a generar nuevas formas de habitar las diferentes categorías que les son arrojadas en sus devenires migratorios: «trans» «mampo», «puto» «indocumentadx», «migrante», «refugiadx», «centroamericanx» y un largo etcétera, siempre a partir de los diferentes contextos que son desafiados en cada momento.

Otro de los objetivos iniciales e implícitos en todo el trascurso de la investigación consistía en descentrar categorías socializadas como la categoría de «transexual» o «mujer transexual», producto de la epistemología heteronormativa sexo-género-deseo que sustenta la «inercia» socializada de género y nos conduce a pensar en esa lógica cruzada en la que se sostiene la «transexualidad» occidental a través de la patologización de las identidades, potenciando un sujeto monolítico pre-dado (Mohanty, 1991). Cuando tenemos enfrente un cuerpo «trans», nos dirigimos a buscar de manera casi automática esa «verdad de género» que hemos socializado, a través de inferir un conocimiento que obedece a la necesidad constante de marcar o desmarcar los cuerpos, identificarlos, y otorgarles una coherencia y un sentido que encaje con nuestro sistema cis-heteronormativo o con la *matriz heterosexual* que caracterizaba Judith Butler, la cual

hace posible e inteligible las «identidades» y expresiones de género. Sin embargo, identificarse con un género bajo los regímenes de la *matriz heterosexual* implica identificarse con una serie de normas realizables y no realizables, pues el hecho de «ser hombre» o «ser mujer» son cuestiones internamente inestables. El efecto de autenticidad recae en conseguir producir un efecto naturalizado, y este efecto es en sí mismo el resultado de una corporización y reiteración de las normas (Butler, 2002: 189).

Por tanto, lejos de encerrar y naturalizar la categoría «trans», parte de la labor de esta investigación etnográfica consistía en construirla dinámicamente a través de las negociaciones subjetivas diversas de estas personas, siempre en relación con los contextos de tránsito y sus interpretaciones. Hemos desarrollado que las diferentes estrategias y agenciamientos de estas personas ponen de manifiesto cómo «lo trans» en los procesos de tránsito refiere a una construcción en movimiento y nunca a identidades fijas o excluyentes. Tampoco se define en base a distinguir un criterio referencial que nos ayude a determinar y categorizar entre «lo disidente» o «lo normativo», pues acabaríamos reproduciendo esas lógicas binarias que queremos desenraizar. Por el contrario, «lo trans» siempre aludirá a expresiones de género fluidas que suponen devenires subjetivos diferenciados durante los procesos de tránsito y, a menudo, suceden a través de la vacilación transitoria entre las categorías «masculino, femenino» y otras formas no hegemónicas sustentadas en una ambigüedad latente que no esperan a ser definidas o clasificadas y que no tienen que suponer siempre una adscripción normativa. Entonces explicitamos necesariamente categorías en movimiento, no definitivas, que se actualizan en cada contexto pertinente y sacuden todas y cada una de las categorías socializadas de la pertenencia de género. «Lo trans» se interpreta como transiciones necesariamente inagotables, que no parten de puntos estables ni tampoco proyectan puntos de llegada definitivos al no encerrarse en dicotomías fijas, sino que brincan a través de ellas en cada contexto generando un sinfín de experiencias subjetivas, todas ellas variables e inestables. Pudiera ser que las «identidades» no sean otra cosa que procesos sustancialmente corporales, vivencias encarnadas que se sitúan en contextos sociales e históricos determinados y cambiantes (Esteban, 2004: 2011). Por ello, el/los cuerpo(s), y su «disciplinamiento» dependen de *habitus* corporizados que construyen las múltiples «identidades», siempre ensamblados por el género, la raza, la clase, el estatus, la edad, por la condición migratoria, etc.

En este sentido, la noción de *diáspora trans* se tornaba especialmente significativa en este trabajo, pues pone en evidencia la inestabilidad del binarismo de género, al transitar discontinuamente los mandatos de género de manera fluida y no definitiva y siempre en relación a la traducción de los diferentes contextos, donde distinguíamos entre los *contextos de tránsito*, que aluden al conjunto de zonas y rutas migratorias extendidas por la república Mexicana que las «personas trans» transitan con el objetivo imaginado de «llegar a EE.UU», o *contextos de integración*, estos últimos entendidos como espacios intermedios en el tránsito, en los cuales las personas «trans» se asientan relativamente y alargan su permanencia, participando en mayor o menor medida en la comunidad con objetivos diferentes, como es el caso de Tapachula en frontera sur. Significar a la *diáspora trans* en los procesos de tránsito sugiere entonces situarnos en términos de construcción dinámica y posición múltiple frente a «varix(s) Otrix(s)» (Hall, 2010; Brah, 2011) que habita una temporalidad concreta, simboliza trayectorias históricas, circunstancias materiales y experiencias culturales particulares (Brah, 2011: 131).

En cualquiera de los casos, los *contextos de tránsito y/o integración* son percibidos como múltiples escenarios transnacionales o *espacios de diáspora* (Brah, 2011), *entre-lugares* (Costa, 2002), o *terceros espacios* en términos de Bhabha (2002), donde se organizan las condiciones de enunciación que ponen en entredicho la estabilidad de los símbolos de la cultura, éstos pueden ser "apropiados, traducidos, rehistorizados y vueltos a leer" (Bhabha 2002: 58). No son sino espacios de cruces intermedios proyectados e imaginados hacia «alguna parte» que la *diáspora trans* habita y de los que se apropia, posibilitando la resistencia y la rearticulación de nuevos significados y pertenencias de género.

Son en estos *espacios de diáspora* (Brah, 2011) frecuentemente azotados por la precariedad, la persecución y amenaza constante, donde se articulan los ejes de diferenciación -clase, raza, género, sexualidad, estatus migratorio, etc.- marcando y a la vez marcados por la compleja red de poder (Brah, 2011: 240-241) que producen posiciones diferenciadas entre unas personas y otras, y que aunque generan diferentes tipos de opresión, al mismo tiempo facilitan posibilidades de afrontamiento y devienen una oportunidad continua de resignificación subjetiva. Así, la *diáspora trans* en tránsito desarrolla prácticas y acciones estratégicas que están en constante construcción y actualización a medida que enfrentan diferentes fronteras, *actuando* alternamente

género(s) performativo(s) y desquiciando cuestiones de pertenencia y representación de género. Estas *actuaciones*, o *performances* (Goffman, 1979, 2001), dependen siempre de cada contexto y de la mirada de «lxs otrxs», ya sea «real» o imaginada. Así, estos actos corporeizados *actuados* no ocurren siempre de manera unívoca y estable, siempre obedecerán al contexto que se esté interpretando, las vulnerabilidades y/o posibilidades que deriven de él, así como la audiencia que se tenga delante en ese momento específico. Por ejemplo, no son los mismos actos corporales que se despliegan en contextos «más formales» o institucionales al solicitar protección internacional en una oficina de la COMAR, que los despliegues corpóreos que se articulan al cruzar una frontera geográfica, o aquellos otros actos que suceden en la calle 12 u otros contextos arraigados al trabajo sexual, a través de lidiar con muchas otras fronteras. Por tanto, las posibilidades de afrontamiento y las repercusiones subjetivas que se derivan de éstos siempre son contextuales y difícilmente predecibles. Sin olvidar la influencia de los *marcos* de entendimiento disponibles y de las *normas*, entendidas como obligaciones y expectativas (Goffman, 1979: 109), siempre imbricadas en cada universo simbólico en el que participan.

En este sentido, señalábamos que el *passing* o «pasar por» (Stone, 1993; Ahmed, 1999, 2000; Butler, 2002; Romero, 2006) podía ser entendido como una *actuación* o *performance*, como una *transición de género* (Ekins y King, 1999) que permite el movimiento estratégico entre categorías de género(s) por parte de las personas «trans» a través de la lectura que hagan del contexto en el que se ven inmersas, consiguiendo así ser leídas como pertenecientes a un género determinado en un momento específico. Trascender o vivir más allá del género (ibídem. 581-582) supone subvertir y/o moverse más allá de la división binaria de género y que las partes del cuerpo adquirirán nuevos significados (ibídem. 185). El *passing* puede ser concebido también como mecanismo de protección para librar situaciones de persecución o violencia (sexual, física o institucional). Por ejemplo, cuando viajan arriba de *La Bestia* o cuando son detenidas y encerradas en las estaciones migratorias extendidas por el país y alojadas frecuentemente en el módulo de «hombres», o cuando se disponen a solicitar el reconocimiento de la condición de Refugiadx, y emergen situaciones donde se reclaman «categorías estables imposibles» como resultado de las nociones estereotipadas sobre el género de las personas responsables de la toma de decisiones en el ámbito de la protección internacional. Pensemos también cuando otros marcadores de la diferencia

como la nacionalidad y el estatus migratorio se articulan con el género y tienen que «pasar por nacionales» para librar así las consecuencias del racismo y la violencia institucional a la que frecuentemente se ven sometidxs. Otro ejemplo analizado en este sentido refería a las formas improvisadas de viajar de *ride*, pidiendo un aventón a los trailereros o personas espontáneas que se cruzan en el camino, pues supone en muchas ocasiones *actuar* e instrumentalizar una «identidad hiper-femenina» guiada por estereotipos de género hegemónicos, para «ser» inteligible de cara al «otro», el trailerero y poder acceder así al *ride*. Así el *passing* como mecanismo de protección sucede a través de un desplazamiento estratégico de las fronteras que se inscriben en los cuerpos, siendo al mismo tiempo una práctica de riesgo "al situar los «cuerpos» en espacios y posiciones que se «ocupan» sin la preceptiva legitimidad" (Romero 2006: 205; énfasis de la autora). En cualquiera de los casos nos descubre la inestabilidad y ficción de todas las «identidades». Por tanto, según la lectura que realicemos podríamos apuntar a que las diferentes situaciones de tránsito podrían tanto reforzar la normatividad como generar desafíos subversivos de manera contingente, pero siempre serán determinadas por el contexto, y en un sentido u otro hacen que las identificaciones de género estén siempre actualizándose.

Así el *passing* cobraba una centralidad fundamental en las rutas e itinerarios de viaje migratorio de la *diápora trans* que analizamos. Recordemos en este sentido que los medios de transporte utilizados son diversos: en primer lugar, arriba de *La Bestia*, que, aunque cada vez menos utilizado, sigue siendo una posibilidad para avanzar en el camino, a pesar de la exposición a la violencia, el hostigamiento y los asaltos repentinos por parte del crimen organizado en concepto de *cuota*. En segundo lugar, las rutas de camión o autobús, o como ya hemos mencionado, las formas improvisadas de viajar de *ride*. Llama la atención esta última forma de viajar, cada vez más frecuente entre las personas «trans», debido a que en principio no tiene coste económico previsible; sin embargo, supone un tipo de intercambio, otro tipo de «pago» que no es precisamente monetario, y que algunas personas describen como el «dar algo a cambio», un «favor por favor» o un «tener que acceder» que asumen en sus devenires migratorios diferenciados. Por ello, el ir de *ride* puede simbolizar, por un lado, una estrategia para reducir o minimizar las condiciones de precariedad que presenta el contexto migratorio, o por el contrario potenciarlas, pues el no tener un conocimiento exacto de los lugares que se frecuenta y de los itinerarios de viaje de los trailereros puede desembocar en la

llegada a contextos más inseguros que los que se quería evitar al inicio. Además, como se ha analizado, ir de *ride* es un proceso que se construye en el camino, nunca es anticipado, esto se traduce en que no se conocen de antemano las exigencias que acarreará el *ride*, es en el intermedio de este trance donde las personas negocian las condiciones y los límites: qué se va a intercambiar en el caso de haber intercambio, hasta dónde, cuántas veces, cómo, dónde, y qué sucedería si alguna de las partes no está de acuerdo con las condiciones que se originan. Esto puede implicar un intercambio que, en muchas circunstancias, se traduce en servicios sexuales o *sexo transaccional*, y aunque la decisión última recae en la voluntad de la persona «trans» en aprobar o no este intercambio sexual, no podemos obviar que en la mayor parte de los casos se trata de espacios que se significan como vulnerables. Claramente no son contextos simétricos, si reconocemos que siempre habrá relaciones de poder implícitas, proyectadas por el sistema heteronormativo y caracterizadas por la coacción, o en las que pudiera haber un aprovechamiento de circunstancias coercitivas, lo que implica un ejercicio de poder sobre la persona «trans» por parte del trailerero, que puede llegar a desembocar en violencia sexual.

Estos ejemplos analizados resultaron fundamentales para justificar la dirección que tomaba nuestra mirada, especialmente encauzada a analizar cómo interactuaban los diferentes campos de poder durante los procesos de tránsito, atravesados por un sinfín de fronteras diversas, algunas de ellas corporizadas desde un principio como las fronteras sexo-género que posibilitaban dos funciones básicas: por un lado, como *causa* desencadenante e impulsora de los proyectos migratorios de muchas personas, o por otro, también podían implicar una función *instrumental* que se tornaba imprescindible en el interior de los procesos de tránsito de la *diáspora* en movimiento.

De igual modo, advertíamos la existencia de fronteras diversas en los espacios liminales que resultan fundamentales para entender los enclaves subjetivos. Fronteras materiales, institucionales, administrativas, socioculturales, etc., que determinan qué estrategias se movilizan, qué agencias se posibilitan y cómo se actualizan la(s) subjetividad(es) en movimiento generando nuevas significaciones en el camino. En definitiva, podríamos alegar que la construcción de la(s) subjetividad(es) es una incesante transgresión y reapropiación de fronteras productoras de significados, poderes y estructuras que emergen en un contexto tan específico y plural al mismo tiempo, un «contexto de contextos», como se concebía que era el contexto migratorio mexicano.

Y en estos procesos de resignificación señalábamos cómo son referenciales las funciones que adquieren las tecnologías, entendidas como instrumentos para poner significados en vigor (Haraway, 1995: 279), que intervienen y redefinen los cuerpos en los procesos de tránsito, sus parcialidades y sus múltiples funciones, proyectando nuevos tipos de subjetividades. Podríamos hablar entonces de *tecnocuerpos* (Preciado, 2008: 39) que, a través del conjunto de técnicas biotecnológicas, quirúrgicas, farmacológicas, cibernéticas, etc., construyen la materialidad de los sexos (ibídem. 86) en los procesos de tránsito. Son diferentes los rituales de transformación del cuerpo, a veces liderados desde la misma comunidad «trans» o personas próximas a ellas, que no tienen por qué ser especialistas y suceden de manera clandestina. Pensábamos en la autoadministración de hormonas diversas, o la inyección de aceites caseros y/o industriales, siliconas quirúrgicas y/o industriales, cuyos resultados consiguen incrementar las partes del cuerpo deseadas y «sexualizarlas». O analizábamos también los rituales de género cotidianos basados en la ocultación del pene a través de licras u otras prendas ajustadas que desarrollan diariamente muchas personas «trans» en determinados contextos, o la utilización de salsas caseras por parte de algunas personas «trans» que trabajan en zonas hoteleras del sur de México, como el ketchup, salsas de tomate u otras salsas derivadas de color rojo untadas en compresas o toallas femeninas que logran «naturalizar el cuerpo» simulando la menstruación.

Es importante recordar paralelamente que estas *transiciones de género* reforzadas por muchas tecnologías del género que reinventan los cuerpos, suceden o se imaginan a menudo en grados variables, incluso en ocasiones de manera reversible, ya sea por la voluntad de la propia persona al deshacer o interrumpir sus efectos (como por ejemplo en la interrupción de la ingesta de hormonas), o por los efectos indeseados derivados de los métodos utilizados (cuando el aceite inyectado se diluye en el organismo y deja de dar volumen a las partes deseadas). Es por esto que concluíamos que muchas de las transformaciones corporales que se llevan a cabo desde la *diáspora trans* no son definitivas, basadas en cirugías o procesos irreversibles como tiende a pensarse muchas veces, y siempre están condicionadas por el/los contexto(s), éstos últimos pueden presentarse como impulsores o inhibidores de estas modificaciones corporales. Pues las dinámicas de exclusión y rechazo de lo «trans» permean en instituciones como la familia y por ende en la propia subjetividad, generando dinámicas de transfobia internalizada. En consecuencia, el contexto sociocultural y religioso siempre es un eje

esencial que interfiere en las formas, los espacios y los tiempos en los que pueden tener cabida o no las diferentes transformaciones corporales de la persona. El miedo al rechazo, el desapego, la pérdida afectiva, la complacencia hacia el «otrx», o la misma moral normativa-cristiana, entre otros, intervienen frecuentemente en los propios procesos corpóreos y se mantienen como elementos de control-regulación de la subjetividad a lo largo del tiempo. Estas mediaciones y regulaciones ocurren no sólo en el mismo espacio físico o en presencia de las personas, sino también en la distancia como sucede cuando se encuentran en los diferentes contextos de tránsito. Y en esa línea, las nuevas tecnologías de la comunicación, y específicamente el uso de las redes sociales, tienen una función significativa como herramientas de control-regulación de los cuerpos y de las expresiones de género. Mostrábamos en este sentido las retransmisiones en directo en Facebook o las videoconferencias online que se mantienen con «algunxs otrxs», fundamentalmente aquellxs familiares y amigxs que, frecuentemente, no aprueban y sancionan la ambigüedad del cuerpo «trans».

En otros casos, las redes sociales pueden ser simbolizadas como escenarios para la proyección de la «feminidad», donde muchas «trans» de forma diaria escenifican su ritual de género virtual a través de un despliegue de performances corporales en un universo relacional diferencial, donde el cuerpo adquiere un centralismo fundamental y genera un tipo específico de lenguaje basado en *itinerarios corporales* (Esteban, 2011) entre una audiencia virtual que se figura como esa «otredad» que también regula, aprueba o sanciona las proyecciones de género.

Otro elemento crucial en los procesos de tránsito de las personas «trans» que no podemos dejar de mencionar es la vinculación con el trabajo sexual en los *espacios de diáspora* (Brah, 2011), una posibilidad que parece que no se descarta en el imaginario de muchas personas «trans», al considerar que, antes o después, podrían tener que recurrir a él. En este sentido, la mayor parte de las «trans» migrantes centroamericanas que se encuentran en proceso de tránsito o se establecen en la frontera sur de Tapachula ejercen el trabajo sexual, a veces concebido como una estrategia para la supervivencia, pues las condiciones contextuales articuladas con los marcadores de la diferencia sexo-género, estatus migratorio, clase, etc., les dificulta el poder acceder a otro tipo de trabajos imaginados. La discriminación a causa de sus expresiones de género «abyectas» las sitúa en continuos *contextos de vulnerabilidad* (Bronfman y Leyva en Lewis, 2012: 230). El proceso de exclusión en el que se ven inmersas estas personas

debido a la falta de oportunidades y de generación de ingresos les conduce a altos niveles de pobreza y desempleo, lo que frecuentemente hace que tengan que recurrir al trabajo sexual como única alternativa accesible.

Según la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, el 90% de las mujeres «trans» en Latinoamérica y el Caribe ejercen trabajo sexual como medio de supervivencia y, en consecuencia, enfrentan criminalización directa o indirecta (CIDH, 2015: 217). De esta forma, el trabajo sexual en la ciudad fronteriza de Tapachula y específicamente en la calle 12 implicaba habitar un determinado territorio, la pertenencia a una determinada comanda en la que se inscribían ciertas reglas, códigos y expectativas, y también suponía estar expuestx a diferentes dinámicas de persecución, fundamentalmente encabezadas por las *maras* o pandillas a través de mecanismos de extorsión como el *pago* o la *renta de piso*, pero también por parte de otros actores institucionales como la misma policía municipal que utiliza a la *mara* para extorsionar al exigirles esta *cuota* de manera camuflada a través de terceros. Por tanto, lejos de enfrentar el problema, lo reproducen a través de dinámicas de tortura, corrupción e impunidad, arraigando una *necropolítica* o *política de la muerte* (Mbembe, 2011) latente en cada uno de los contextos de frontera sur.

Comprobamos también cómo el trabajo sexual puede ser un ámbito de máxima estigmatización (Juliano, 2002: 12), pero también puede resultar una fuente de poder y autoestima (Fernández, 2004: 98), un espacio legítimo para *actuar* el género que tendrá una participación importante en la construcción de la identidad «trans» (ibídem. 91) y en el que se trascienden nociones e identificaciones de género, como la que proponía Vidal-Ortiz de «mujer con pene», un espacio de tensión y de reafirmación al mismo tiempo que propicia la negociación y validación de género, donde el órgano genital del pene y su simbolismo proporciona a las personas «trans» un capital erótico sexual importante en sus subjetividades (2014: 120). En relación a lo anterior, parece que los roles sexuales «activo, pasivo y versátil» trascienden el mero desempeño de un rol sexual o una preferencia en el acto sexual y se manifiestan como un eje importante en las configuraciones de género de muchas de las personas «trans», cuya construcción del deseo pasaría por una identificación previa de género, por tanto en la forma de construir la «masculinidad o feminidad» son decisivos los actos y prácticas sexuales, afianzando los roles pasivo y activo (Kulick, 1998; Prieur, 1998; Cantú, 2002; Howe et al. 2008).

Con respecto a las dinámicas producidas en los espacios donde se ejerce el trabajo sexual, no podíamos obviar su relación con el consumo de drogas (Gossop et al. 1994; Elwood *et al.* 1997; Cusick, 1998). Se analizó la existencia de «el punto» en Tapachula, concebido como una especie de «posada de la droga», un *lugar* de habitabilidad socializado en el que vivían muchas de las personas «trans», además de representar un foco de venta, distribución y consumo de drogas importante en Tapachula, sujeto a las normas del *padrote*, y donde existían hábitos, pautas, lenguajes y personas con roles específicos y jerarquías diferenciadas en las relaciones de poder. Todo ello imbricado en un consumo diario que representaba una metodología de vida diferente y que la mayor parte de quienes la ejercían la señalaban como transitoria y contextual. «El punto» se prestaba como un espacio de socialización muy propicio para que se produjeran "intercambios de sexo por drogas" (Gossop et al., 1994; Elwood *et al.*, 1997) al adentrarse en círculos de consumo recíproco, que podían prolongarse días enteros ininterrumpidos e implicar a varias personas simultáneamente, en las que se podían exponer a situaciones de vulnerabilidad diversas, como mantener relaciones sexuales sin protección alguna, pues comprobábamos que el consumo frecuentemente se aleja del autocuidado.

La droga, como fenómeno social envolvente, articulaba las relaciones sociales y sus contextos, convirtiéndose en un hilo transversal que rodea la dinámica diaria, no solo el espacio donde viven y se socializan entre ellxs, sino también las dinámicas de trabajo con los clientes, quienes potencian el consumo de drogas, fundamentalmente el *crack* o piedra, la cocaína y el alcohol. Así, el consumo de drogas podía facilitar la realización del trabajo sexual y ser instrumentalizado, pues el consumo de determinadas sustancias mejoraba el rendimiento laboral en las interacciones con los clientes (Cusick, 1998) o también funcionaba como desinhibidor, utilizado por los mismos clientes para lidiar con esa «doble moral» producto de la cultura heteropatriarcal en la que son socializados, que les empujaba a desaprobar y marginalizar a las personas «trans» en contextos públicos, sobre todo diurnos, a la vez que les reclamaban y consumían sus servicios sexuales en contextos nocturnos, en los que no estaban tan expuestos a las miradas de lxs «otrxs», sin poder atender contra sus fachadas rígidamente hetero-masculinas.

Otra reflexión importante analizada recaía en cómo el consumo de drogas podía asimismo potenciar los ingresos económicos al acompañar al cliente en la ingesta de las mismas. Por ejemplo, se analizó con la lógica del «fichar» o las *ficheras* en los bares,

cantinas o botaneros de la ciudad de Tapachula. Otros ejemplos en este sentido son el acompañamiento y consumo con el cliente que sucedían frecuentemente a partir de establecer un sistema de clasificación basado en la diferenciación entre «drogas malas» y «drogas no tan malas», envueltas en determinados prejuicios y arraigadas a un contexto socio-económico específico. Así, transversalmente se normalizaba y se veneraba el alcohol y/o la cocaína, y se criminalizaban otras sustancias como el *crack*. Esta diferenciación frente a determinados tipos de droga y su consumo estaban latentes en muchas lógicas descriptivas y relacionales que suponían la existencia de una división característica por parte de muchas personas «trans», quienes establecían una diferenciación entre aquellas «trans» o *mampas* consumidoras de *crack* o «trans piedreras», muy vinculadas a dinámicas delictivas para costear su consumo, y aquellas otras «trans» que se dedicaban simplemente a realizar su trabajo. Una caracterización que demarcaba así una «otredad» latente y divisoria entre la misma comunidad «trans» y generaba muchas tensiones.

Por otro lado, hacer mención a un elemento referencial que, de manera recurrente, interpelaba las narrativas e imaginarios en tránsito de la *diáspora trans*, las alusiones al hogar siempre desde una referencialidad múltiple, y siempre situado como un destino en lugar de un origen (Sinfield, 2000; Fortier, 2003). La necesidad de socialización en contextos de no-violencia, unido al deseo de reconocimiento, respeto y legitimidad de género, inscriben el hogar para muchas personas «trans». Pues es el deseo de reconocimiento legítimo de género el que determina las dinámicas de apego y afectividad, muy frecuentemente proyectadas desde el entendimiento del «amor romántico». Y en estas alusiones el cuerpo sigue siendo crucial e intercepta el imaginario del hogar deseado, como un elemento central de la subjetividad marcado por la mirada de lxs «otrxs».

Entonces el hogar para la *diáspora trans* nunca es simbolizado como un abandono o pérdida pasada, ni tampoco se centra en un contexto material estático, sino que es pensado como una posibilidad en movimiento muy ligada a la búsqueda de la libertad y el reconocimiento. Un proyecto necesariamente inacabado, incompleto e idealizado que se va actualizando, siempre proyectado en un futuro que pretende celebrar la vida y el amor en todas sus concepciones.

Antes de acabar las últimas líneas que dan forma a este trabajo, y si tuviéramos que abstraer alguna reflexión significativa a modo de cierre, aunque complejo, no podemos dejar de incidir como lo hemos venido haciendo desde el principio, sobre la peligrosidad de las categorizaciones socializadas y enraizadas a una epistemología de género que se nos presenta como absoluta.

Los cuerpos que habitan en categorías, normas, lenguajes, símbolos, están expuestos a fuerzas sociales, culturales, y son atravesados por dispositivos y tecnologías de control social interpeladas por los discursos sobre el género, la sexualidad y el deseo. Así, el género no deja de ser trozos de lenguaje cargados históricamente del poder de investir un cuerpo como masculino o femenino, así como de sancionar los cuerpos que amenazan esa coherencia normativa (Preciado, 2011: 20). Y aunque hemos reiterado una y otra vez la imposibilidad de habitar por completo cualquier categoría disponible, la cual ya está idealizada desde el inicio, las categorías nos identifican y nos des-identifican al mismo tiempo. Cada etiqueta, ya sea autodefinida y/o impuesta, puede significar una opresión constante, pero también un refugio desde donde reivindicar, incidir y transformar. Así, por ejemplo, nos identificamos y reivindicamos como mujeres al denunciar un acto de violencia de género o violencia machista; sin embargo, abogamos por la necesidad urgente de trascender la «supuesta» categoría mujer, cuando se trata de situar y definir teóricamente el sujeto del feminismo.

De la misma forma, las categorías son fronteras materiales, discursivas, corpóreas, culturales que se imponen cuando un sistema social y/o judicial excluye o no contempla un acto de violencia sexual hacia una mujer «trans» en un proceso de *ride* o aventón, anulando sus libertades y generando más violencias dentro de un contexto que ya es de por sí violento. Así, definir quién puede llegar a ser o es objeto de violencia de género tomando como criterios referentes orgánicos, biologicistas, fronteras materiales construidas, es un juego tramposo y violento, que sigue legitimando un sistema normativo y excluyente. De forma paralela, desvela ese interés manifiesto del sistema a que haya violencias más legitimadas o permisivas que otras, y sujetos más violentados que otros, ya que «lo humano» siempre tiene que ver con lo político y lo ético (Butler, 2006: 2010).

De cualquier manera, las etiquetas como escudos con los que incidir políticamente parecen ser necesarias e inevitables, pero tomar consciencia de ello nos compromete a

una labor de desarticulación, que implique forjar epistemologías alternativas, contextuales, híbridas, fluidas y necesariamente no definitivas. Así, rescatar la importancia de pervertir el lenguaje, desplazando un centro «original» enraizado sospechoso, es una responsabilidad social inevitable que implica muchos compromisos políticos, pero que no están exentos de riesgos. Por tanto, debemos optar por construir «lenguajes periféricos» (Rodríguez, 2003) y desestabilizadores que nos empujen a reinventar nuevas posibilidades de enunciación y también de ser enunciadxs, que tomen como referencialidad la historicidad y la contextualidad, porque de alguna manera, lo que «somos» pero también lo que «no somos» nos lo concede y nos lo arrebató el contexto, así las subjetividades siempre serán un producto del contexto histórico y sociocultural perpetuamente actualizándose.

REFERENCIAS

Bibliografía citada:

- ACNUR. ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS REFUGIADOS (2015) *Protección de las personas con orientación sexual e identidad de género diversas. Informe mundial sobre los esfuerzos del ACNUR para proteger a solicitantes de asilo y refugiados lesbianas, gais, bisexuales, transgénero e intersex* [en línea] Disponible en: <<http://www.acnur.org/5b6c527b4.pdf>> [Consultado el 2 de diciembre de 2016].
- _____ (2014) *La protección internacional de las personas LGBTIQ. Solicitudes de la condición de refugiado relacionadas con la orientación sexual y/o la orientación de género* [en línea] Disponible en: <<http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=t3/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2014/9872>>. [Consultado el 23 de noviembre de 2015].
- ACOSTA, L, y GUERRA M.J. (2016) "Determinismo, agencia y transformación social. Butler versus Bourdieu". *Eikasia Revista de Filosofía* (70), 101-116.
- AGAR, M. (1992) "Hacia un lenguaje etnográfico". *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Geertz, C., Clifford, J. et al. (Eds.). Barcelona: Gedisa Ed., 117-137.
- AGUILUZ IBARGÜEN, M. (2004) "Memorias, lugares y cuerpos". *Revista Athenea Digital*. [en línea] (6), 1-15. México: UNAM. Disponible en: <http://atheneadigital.net/article/view/n6-aguiluz/161-pdf-es>. [Consultado el 28 de agosto de 2017].
- AHMED, S. (2000) *Strange Encounters*. Nueva York y Londres: Routledge.

- _____ (1999). "She'll Wake Up One of These Days and Find She's Turned into a Nigger': Passing through Hybridity". *Performativity & Belonging*. Bell, V. (Ed.). Londres: SAGE, 87-106.
- ALEXANDER, M.J y MOHANTY Ch. T. (2004) "Genealogías, legados y movimientos" *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. hooks, Bell et. al. Madrid: Traficantes de sueños, 137-184.
- ALTHAUS-REID, M. (2008a) "La teoría queer y la teología de la liberación: La irrupción del sujeto sexual en la teología". *Concilium* (324), 109-124.
- _____ (2008b) "Marx en un bar gay: La teología indecente como una reflexión sobre teología de la liberación y la sexualidad". *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião* (11.1-2), 55-69.
- ALTHUSSER, L. (2003) *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ANZALDÚA, G. (2012) *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. 1987. San Francisco: Aunt Lute Books.
- _____ (1988) "Hablar en lenguas, una carta a escritoras tercermundistas". *Este puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en Los Estados Unidos*. Moraga CH., Castillo, A (Ed.). San Francisco: Ism Press, 219-231.
- APPADURAI, A. (2001) *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Argentina: Ediciones Trilce, Fondo de Cultura Económica.
- ARBOLEDA, P. (2011) "¿Ser o estar queer en Latinoamérica? El devenir emancipador en Lemebel, Perlongher y Arenas". *Íconos* (39), 111-121.
- AUGE, M. (2000) *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la Sobremodernidad*. 1992. Barcelona: Editorial Gedisa.
- AUSTÍN, J. L. (1962) *How to Do Things With Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1955) *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones* [en línea] Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Disponible en: <http://www.philosophia.cl/> [Consultado el 22 de marzo de 2017].

- BARRIENTOS, S. (2004) "La Mano de Obra Femenina y las Exportaciones Globales: Mujeres en las Agroindustrias Chilenas". *Globalización y género*. P. Villota (Ed.). Madrid: Síntesis, 297-318.
- BAYES, J. AND KELLY, R. (2001) *Gender, Globalization, and Democratization*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- BENHABIB, S., BUTLER, J., CORNELL D., FRASER N. (Eds.) (1995) *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. London: Routledge.
- _____ (1992) *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Barcelona: Gedisa.
- BENJAMIN, H. (1966) *The Transsexual Phenomenon*. Nueva York: Warner Books.
- BHABHA, H. (2002) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- BILLINGS, D. B. AND URBAN, T. (2002) "The Socio-Medical Construction of Transsexualism: An Interpretation and Critique". *Sexualities: Critical Concepts in Sociology*. Plummer K. (Ed.). Nueva York: Routledge. 79-103.
- BINNIE J. (2004) *The Globalization of Sexuality*. London: SAGE.
- BOLIN, A. (2003) "Transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género". *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Nieto J.A. (Ed.). Madrid: Talasa, 231-259.
- BORNSTEIN, K. (1994) *Gender Outlaw: on Men, Women and the Rest of Us*. London: Routledge.
- BOSWELL, H. (1991) "The transgender alternative". *Chrysalis Quarterly* (1.2), 29-31.
- BOURDIEU, P. (2007) *El sentido Práctico*. 1980. Argentina: Siglo XXI Editores.
- _____ (2003) *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (2000) *La dominación masculina*. 1998. Barcelona: Anagrama.
- _____ (1999) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.

- _____ (1986) "Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo". *Materiales de Sociología Crítica*. Madrid: La Piqueta, 183-194
- BRAH A. (2011) *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- BRIGADA CALLEJERA DE APOYO A LA MUJER, "ELISA MARTÍNEZ", A.C. (2015). *Cálculo de trabajadoras sexuales que laboran en el municipio de Tapachula, Chiapas en la actualidad* [en línea] México. Disponible en: <https://www.calameo.com/books/000137394ef0fd5e7a21f> [Consultado el 15 de agosto de 2018].
- BUTLER, J. (2010) *Marcos de guerra, las vidas no lloradas*. México: Paidós.
- _____ (2009) "Performatividad, Precariedad y Políticas Sexuales". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* [en línea] 4, (3), 321-336. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=4451699&pid=S01852698201500020000900015&lng=es [Consultado el 15 de marzo de 2017].
- _____ (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2006) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2004) *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid. Síntesis.
- _____ (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- CANTÚ, L. (2009) *The Sexuality of Migration. Border Crossing and Mexican Immigrant Men*. Nueva York: New York University Press.
- _____ (2005) "Well Founded Fear: Political Asylum and the Boundaries of Sexual Identity in the U.S.-Mexico Borderlands". *Queer Migrations: Sexuality, U.S. Citizenship, and Border Crossings*. Luibheid E. y Cantú L. (Eds.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 61-74.

- _____ (2002) "De Ambiente. Queer Tourism and the Shifting Boundaries of Mexican Male sexualities". *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, (8.1-2), 139-166.
- CARBY, H. (1982) "White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood". *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*. Centre for Contemporary Cultural Studies (Ed.). London: Hutchinson/ CCCS, 212-235.
- CARDÍN, A. (1984) *Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*. España: Tusquets Editores.
- CARRILLO, H. (2008) "La migración sexual, la ciudadanía y la política oculta de la inmigración". *Memorias del Primer Encuentro Latinoamericano y del Caribe: La sexualidad frente a la sociedad*. Careaga, G. (Coord.). Ciudad de México: Grupo de Estudios Sociedad, Fundación Arcoiris. 60–75.
- CATARINO, C., MOROKVASIC, M. (2005) "Femmes, genre, migration et mobilités". *Revue européenne des migrations internationales* (21.1), 7-27.
- CAULDWELL, D.O. (1949) "Psychopathia transexualis". *Sexology* (16), 274-280.
- CAVARERO, A. (2009) *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, trad. de Saleta de Salvador Agra. Anthropos: Barcelona, en coedición con la Universidad autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- CEAR. COMISIÓN ESPAÑOLA DE AYUDA AL REFUGIADO (2013) *Maras en Centroamérica y México (Costa Rica, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, El Salvador*. [en línea] Madrid: CEAR. Disponible en: <https://cear.es/wp-content/uploads/2013/10/CENTROAMERICA.-2013.-Maras.pdf> [Consultado el 16 de marzo de 2018].
- CENTRO PRODH, CENTRO DE DERECHOS HUMANOS MIGUEL AGUSTÍN PRO JUÁREZ, A.C. UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA CIUDAD DE MÉXICO, CENTRO DE DERECHOS HUMANOS FRAY MATÍAS DE CÓRDOVA A.C (2017) *Criminalización de mujeres migrantes. Análisis de seis casos en la frontera sur*. México.

- CIXOUS, H. (1995) *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Trad. Ana María Moix y Myriam Díaz-Diocaretz. Barcelona: Anthropos.
- _____ (1975) "Le Rire de la Méduse". *L'Arc*, 39-54.
- CLIFFORD, J. (1999) *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- CLINICA LEGAL DE DERECHOS HUMANOS INTERNACIONALES
UNIVERSIDAD DE CALIFORNIA (2012) *Diversidad Sexual en el Salvador: Un informe sobre la situación de los derechos humanos de la comunidad LGBT*. Berkeley: IHRLC, Universidad de California.
- COLLINS, P. H (2004) *Black Sexual Politics: African Americans, Gender, and the New Racism*. New York & London: Routledge.
- _____ (2000) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Nueva York: Routledge.
- CIDH. COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (2015) *Violencia contra Personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Trans e Intersex en América*. Washington: CIDH.
- CONNELL, R. W. (1997) "La organización social de la masculinidad". *Masculinidad/es poder y crisis*. T. Valdés y J. Olvarría (Eds.). Santiago, Chile: ISIS Internacional/FLACSO, 31-48.
- COSTA A., J. B. (2002) "Fronteira regional no Brasil: o entre-lugar da identidade e do território baianos em Minas Gerais". *Sociedade e Cultura* [en línea] (5.1), 53-64. Disponible en: <http://www.uacm.kirj.redalyc.org/articulo.oa?id=70350104> [Consultado el 16 de agosto de 2017].
- CRENSHAW, K. (1989) "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum* [en línea] (1989.1). Disponible en: <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8> [Consultado el 20 de agosto de 2016].

- CSORDAS, T. (1994) "Introduction: the Body as Representation and Being-in-the-World". *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-24.
- _____ (1990) "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos* (18.1), 5-47.
- CURIEL, O. (2007) "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista". *Nómadas* (26), 92-101.
- CUSICK, L. (1998) "Female Prostitution in Glasgow: Drug Use and Occupational Sector". *Addiction Research* (6.2), 115-130.
- DE BEAUVOIR S. (1998) *El segundo sexo*. Prólogo de Teresa López Pardina, Traducción de Alicia Martorell, Madrid: Cátedra.
- DE LAURETIS, T. (2000). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. 2000. Trad. de María Echániz Sans. Madrid: Horas y horas.
- _____ (1994) "La violencia de la retórica. Consideraciones sobre representación y género". *Travesías: Temas del debate feminista contemporáneo* (2), 103-125.
- _____ (1993) "Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica" [en línea] Disponible en: <http://www.caladona.org/grups/.../02/sujetos-excentricos-teresa-de-lauretis.doc>. [Consultado el 20 de enero de 2017].
- _____ (1992) *Alicia ya no. Feminismo, semiótica y cine*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- DE SOUSA, B. (2009) *Una epistemología del sur*. México: CLACSO- Siglo XXI.
- DERRIDA, J. (1971) *Firma, acontecimiento, contexto*. [en línea] Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS Disponible en: www.ddooss.org/articulos/textos/derrida_firma.pdf [Consultado el 2 de enero de 2018].
- _____ (1968) *La diferencia/[Différance]*. [en línea] Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Disponible en:

https://www.ddooss.org/articulos/textos/Derrida_diferencia.pdf [Consultado el 8 de enero de 2017].

- DEUTSCHER, P. (2002) *Yelding Gender: Feminism, Deconstruction and the History of Philosophy*. Londres-Nueva York: Routledge.
- DEVEREUX, G. (1937) "Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians". *Human Biology* (9), 498-527.
- DEVOR, H. (1989) *Gender Blending: Confronting the Limits of Duality*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- DIÁZ DE RADA, A., y VELASCO, H. (2009) *La lógica de la investigación etnográfica: un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta.
- DORLIN, E. (2009) *Sexo, género y sexualidades: Introducción a la teoría feminista*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- DOUGLAS M. (1988) *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.
- DUGGAN, L. (2002) "The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism". *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*. Castronovo R. and Nelson D. (Eds). Durham, NC: Duke University Press, 175–194.
- DUKUEN, J. (2013) *Habitualidad y habitus en Husserl y Bourdieu*. V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- EKINS, R. Y KING, D. (Ed). (2005) "Transgender Pioneer". *Virginia Prince: Pioneer of Transgendering*. Binghamton, NY: Haworth Medical Press, 5-16.
- _____ (2002) "On Male Femaling: a Grounded Theory Approach to Cross Dressing and Sex Changing". *Sexualities: Critical Concepts in Sociology*, III. K. Plummer (Ed.). Nueva York: Routledge, 271-294.

- _____ (1999) "Towards a Sociology of Transgendered Bodies". *The Sociological Review* (47.3), 580-602.
- _____ (1996) *Blending Genders: Social Aspects of Cross-dressing and Sex-changing*. London and New York: Routledge.
- ELWOOD WN, WILLIAMS ML, BELL DC, RICHARD AJ. (1997) "Powerlessness and HIV Prevention among People Who Trade Sex for Drugs". *AIDS-Care* (9.3), 273-284.
- ESTEBAN M.L. (2011) "Cuerpos y políticas feministas: El feminismo como cuerpo". *Cuerpos políticos y agencias. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*. Villalba C, Alvarez Na (Coords.). Granada: Universidad de Granada, 45-84.
- _____ (2009) "Identidades de género, feminismo, sexualidad y amor: Los cuerpos como agentes". *Política y Sociedad* (46.1- 2), 27-41.
- _____ (2004) *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- FALCONÍ, D., CASTELLANOS S., Y VITERI M., (Eds.). *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*. Barcelona/Madrid: Egales.
- FAUSTO-STERLING A. (1993) "The Five Sexes: Why Male and Female are not Enough". *The Sciences*, 20-24.
- FEINBERG, L. (2006) "Transgender Liberation: A Movement Whose Time Has Come". *The Transgender Studies Reader*. Stryker S., and Whittle S. (Eds.). New York: London. 205-220.
- FELMAN. S. (1983) *The Literary Speech Act: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*. Ithaca NY: Cornell University Press.
- FERGUSON, R. (2004) *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- FERNÁNDEZ, J. (2004) *Cuerpos desobedientes: travestismo e identidad de género*. Buenos Aires: Edhasa.

- FERNÁNDEZ, M., Y GARCÍA-VEGA, M. (2012) "Surgimiento, evolución y dificultades del diagnóstico de transexualismo". *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* (32.113), 103-119.
- FERNÁNDEZ-KELLY, P. AND SASSEN, S. (1995) "Recasting Women in the Global Economy: Internationalization and Changing Definitions of Gender". *Women in the Latin American Development Process*. C. E. Bose and E. Acosta-Belén (Eds.). Philadelphia: Temple University Press, 99-124.
- FORTIER, A. M. (2003) "Making Home: Queer Migrations and Motions of Attachment". [en línea] *Department of Sociology*, Lancaster University. Disponible en: www.lancaster.ac.uk/fass/...online.../fortier-making-home.pdf [Consultado el 24 de abril de 2018].
- _____ (2001) "'Coming Home': Queer Migrations and Multiple Evocations of Home". *European Journal of Cultural Studies* (4.4), 405-424.
- FOUCAULT, M. (2002). *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. 1975. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- _____ (1998) *Historia de la sexualidad. Tomo I: La voluntad del saber*. 1977. México: Siglo XXI Editores.
- GAATW. GLOBAL ALLIANCE AGAINST TRAFFIC IN WOMEN. (2018) *Informe de la GAATW México 2018: Las trabajadoras sexuales se organizan por el cambio: representarse a sí mismas, movilización de la comunidad y condiciones de trabajo*. México: Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer Elisa Martínez, A.C./GGATW.
- GALLEGO, M. (2016) *A ambas orillas del Atlántico. Geografías de hogar y diáspora en autoras afrodescendientes*. Oviedo: KRK ediciones.
- _____ (2012) "Identidad híbrida y migración en «Más allá del mar de arena» de Agnès Agboton y «El vientre del Atlántico» de Fatou Diome". *Más igualdad, redes para la igualdad*. Sevilla: Alciber, 271-277.
- _____ (2003) *Passing Novels in the Harlem Renaissance: Identity Politics and Textual Strategies*. New York: Lit Verlag.

- GARCÍA SELGAS, F.J (1994) "El cuerpo como base del sentido de la acción social". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* CIS (68), 41-83.
- GARCÍA, N. (1989) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- GARFINKEL H. (2006) *Estudios en Etnometodología*. 1967. Traducción de Pérez Hernáiz H.A. Barcelona: Anthropos.
- GEERTZ, C. (2006) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GOFFMAN, E. (2001) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. 1959. Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1979) *Relaciones en público. Micro estudios del orden público*. 1971 Madrid: Alianza Editorial.
- GONZÁLEZ PÉREZ C. (2003) *Travestidos al desnudo: homosexualidad, identidades y luchas territoriales en Colima*. México: Miguel Angel Porrúa, CIESAS.
- GOPINATH, G. (2005) *Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures*. Durham: Duke University Press.
- _____ (2003) "Nostalgia, Desire, Diaspora: South Asian Sexuality in Motion". *Theorizing Diaspora. A Reader*. BRAZIEL J. y MANNUR A. (Eds.). Massachussets: Blackwell Publishing, 261-280.
- GOSSOP, M., POWIS, B., GRIFFITHS, P. & STRANG, J. (1994) "Sexual Behaviour and Its Relationship to Drug-Taking among Prostitutes in South London". *Addiction* (89), 961-970.
- GUASCH, O. (1997) *Observación Participante*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, Colección Cuadernos Metodológicos, 20.
- GUZMÁN, M. (1997) "«Pa la Escuelita con mucho cuidao y por la orillita»: A Journey Through the Contested Terrains of the Nation and Sexual Orientation". *Puerto Rican Jam: Rethinking Colonialism and Nationalism*. NEGRÓN MUNTANER, F. y GROSGOUEL R. (Eds.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 209-228.

- HALBERSTAM J.J. (1998) *Female Masculinity*. Durham: Duke University Press.
- HALL, K. (2002) "«Unnatural» Gender in Hindi". *Gender across Languages: the Linguistic Representation of Women and Men*, 2. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing, 133-162.
- HALL, S. (2010) "Identidad y representación". *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. RESTREPO, E., WALSH, C. y VICH, V. (Eds.). Popayán: Instituto Pensar-Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Andina Simón Bolívar-Enviación Editores, 337-447.
- _____ (1996) "Introduction: Who Needs 'Identity'?" *Questions of Cultural Identity*. HALL S. y DE GAY P. (Eds.). London: SAGE, 1-17.
- HARAWAY, D. (2004) *Testigo_Modesto@Segundo_MilenioHombreHembra©_Conoce_Oncorotón®*. Barcelona: Editorial UOC.
- _____ (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. 1991. Prólogo a la edición española de Jorge Ardití, Fernando García Selgas y Jackie Orr. Madrid: Ediciones Cátedra.
- HERNÁNDEZ, R.A. (2008) "Feminismos Poscoloniales: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo". *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. SUÁREZ L. y HERNÁNDEZ, A. (Eds.). Madrid: Ediciones Cátedra, 68-112.
- HIRSCH, J. (2003) *A Courtship after Marriage. Sexuality and Love in Mexican Transnational Families*. Berkeley: University of California Press.
- HOCHSCHILD, A. (2002) "Global Care Chains and Emotional Surplus Value". *On the Edge: Globalization and the New Millennium*. GIDDENS A. and WILL H. (Eds.). London: SAGE, 130-146.
- HONDAGNEU-SOTELO, P. (2011) "Gender and Migration Scholarship: An Overview from a 21st century Perspective". *Migraciones Internacionales* (6.1), 219-233.
- _____ (2007) "La incorporación del género a la migración: «no solo para feministas ni solo para las familias»". *El país transnacional: migración*

mexicana y cambio social a través de la frontera. ARIZA, M. y PORTES, A. (Eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 423-451.

_____ (Ed.) (2003) *Gender and US Immigration. Contemporary Trends*. Berkeley: University of California Press.

_____ (1994) *Gendered Transitions: Mexican Experiences of Immigration*. Berkeley: University of California Press.

HOOKS, b. (1984) *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston, MA: South End Press.

HOWE, C., ZARAYSKY, S. y LORENTZEN, L. (2008) "Transgender Sex Workers and Sexual Transmigration between Guadalajara and San Francisco". *Latin American Perspectives* (35.1), 31-50.

INSIGHT CRIME, ASOCIACIÓN PARA UNA SOCIEDAD MÁS JUSTA (2015) *Maras y Pandillas en Honduras*. USAID.

IRIGARAY, L. (2007) *Especulo de la otra mujer*. 1974. Madrid: Akal.

_____ (1992) *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Ediciones Cátedra Feminismos.

_____ (1974) *Speculum : De l'autre femme*. Paris: Editions de Minuit

JABARDO, M. (2012) "Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde / con el feminismo negro". *Feminismos negros. Una antología*. JABARDO M. (Ed.). Madrid: Traficantes de Sueños, 27-56.

JULIANO, D. (2002) *La prostitución: el espejo oscuro*. Barcelona: Icaria.

KESSLER, S and MCKENNA, W. (1999) "Comentarios y respuestas a Confounding Gender de Hawkesworth ¿Quién necesita la teoría del género?". *Debate Feminista* (20.10), 49-53.

_____ (1978) *Gender: An Ethnomethodological Approach*. Nueva York: John Wiley & Sons.

- KIDS IN NEED OF DEFENSE KIND (2017) *Ni seguridad Ni justicia: La violencia Sexual y por motivos de género y la Violencia de Pandillas en el Salvador, Honduras y Guatemala*. KIND.
- KRISTEVA, J. (1981) "Woman Can Never Be Defined". *New French Feminisms*. MARKS E. y I. DE COURTIVRON I. (Eds.). Nueva York: Schocken, 137-142.
- _____ (1980) *Poderes de la perversión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- KULICK, D. (1998) *Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*. Chicago: University of Chicago Press.
- LA FOUNTAIN-STOKES, L. (2014a) "José Esteban Muñoz, in memoriam" [en línea] *Cuadernos de Literatura*, XVIII, (36). Disponible en: <<http://sociales.redalyc.org/articulo.oa?id=439843033026>> [Consultado el 1 de octubre de 2017].
- _____ (2014b) "Translatinas/os". *TSQ: Transgender Studies Quarterly* [en línea] (1.1-2), 237-41. Disponible en: <http://tsq.dukejournals.org/content/1/1-2/237.full>> [Consultado el 31 de mayo de 2017].
- _____ (2005) "Entre boleros, travestismos y migraciones translocales: Manuel Ramos Otero, Jorge Merced y El bolero fue mi ruina del Teatro Pregones del Bronx". *Revista iberoamericana* (LXXI, 71.212), 887-907.
- _____ (2004) "De sexilio(s) y diáspora(s) homosexual(es) latina(s): cultura puertorriqueña y lo nuyorican queer". *Debate feminista* (29), 138-57.
- LAMAS, M. (2000) "Diferencias de sexo, género y diferencia sexual" [en línea]. *Cuicuilco* (7.18). Disponible en: <<http://revela.com.ve/www.redalyc.org/articulo.oa?id=35101807>>. [Consultado el 23 de diciembre de 2016]
- LE BRETON, D. (2011) *La Sociología del Cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LEWIS, V. (2012) "Volviendo visible lo invisible: hacia un marco conceptual de las migraciones internas trans en México". *Cuicuilco* [en línea] (19.54), 219-240.

Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35126359012>> [pdf].
[Consultado el 3 de abril de 2015].

_____ (2006) "Sociological Work on Transgender in Latin America: Some Considerations". University of Sydney [en línea]. Disponible en: <https://pdfs.semanticscholar.org/8c1a/3df222c5a3731669d75fe4343e30feffb671.pdf> [Consultado el 18 de mayo de 2017].

LIST, M. (2009) *Hablo por mi diferencia: de la identidad gay al reconocimiento de lo queer*. México: Ediciones Eón.

_____ (2006) "Sociological Work on Transgender in Latin America: Some Considerations". *Journal of Iberian and Latin American Research* (12.2), 77-89.

LUGONES, M. (2008) "Colonialidad y género". *Tabula Rasa* (9), 73-101.

LUIBHÉID, E. y CANTÚ, L. (2005) *Queer Migrations. Sexuality, US Citizenship and Border Crossing*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____ (2008) "Queer/migration: an Unruly Body of Scholarship". *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* (14.2-3), 169-190.

MAFFÍA D. (2003) *Migrantes, género y transgénero*. Buenos Aires: Feminaria Editora.

MAI, N. & KING, R. (2009) "Love, Sexuality and Migration: Mapping the Issue(s)". *Mobilities* [en línea] (4:3), 295-307. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/17450100903195318> [Consultado el 10 de octubre de 2017].

MANALANSAN, M. (2006) "Queer Intersections: Sexuality and Gender in Migration Studies". *The International Migration Review* [en línea] (40.1), 224-249. Disponible en: <<http://www.jstor.org/stable/27645585>> [Consultado el 8 de Septiembre de 2018].

_____ (2003) "In the Shadows of Stonewall: Examining Gay Transnational Politics and the Diasporic Dilemma". *Theorizing Diaspora. A Reader*. BRAZIEL J.E, y MANNUR, A. (Eds.). Massachusetts: Blackwell Publishing, 207-228.

- MARCUS, G. (1995) "Ethnography in/of the World System: The Emergence of MultiSited Ethnography". *Annual Review of Anthropology* (24), 95-117.
- MARCUS S. (2002) "Cuerpos en lucha, palabras en lucha: una teoría y una política para la prevención de la violación". *Debate Feminista* (26.13), 59-85.
- MARTIN, M. K. Y VOORHIES B. (1978) "Sexos supernumerarios". *La mujer: un enfoque antropológico*. MARTIN M.K. y VOORHIES B. (Eds). Barcelona: Anagrama, 81-100.
- MARTÍNEZ-SAN MIGUEL, Y. (2011) "«Sexilios»: hacia una nueva poética de la erótica caribeña" [en línea] *América Latina Hoy* (58). Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30820711002>> ISSN 1130-2887 [Consultado el 14 de agosto de 2017]
- MASS J. (2017) "Del transexualismo a la disforia de género en el DSM. Cambios terminológicos, misma esencia patologizante". *Revista Internacional de Sociología* [en línea] (75.2): e059. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.3989/ris.2017.75.2.15.63> [Consultado el 13 de abril de 2017].
- _____ (2014) "Subjetividades y cuerpos gestionados. Un estudio sobre la patologización y medicalización del transgénero". Tesis doctoral, Universitat de Barcelona. Disponible en: <http://www.tdx.cat/handle/10803/286741> [Consultado el 20 de enero de 2016].
- MAUSS, M., (1979) "Técnicas y movimientos corporales". *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, 337-354.
- MBEMBE, A. (2011) *Necropolítica*. Traducción y edición de Elisabeth Falomir Archambault. Barcelona: Melusina.
- MEAD, M. (1973) *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. 1935. Barcelona: Laia.
- _____ (1990) *Adolescencia y cultura en Samoa*. 1928. Barcelona: Paidós.
- MEHAN, H., WOOD, H. (1975) "Morality of Ethnomethodology". *Theory and Society* (2.4), 509-530.

- MEJIA, N. (2006) *Transgenerismos: una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- MERLEAU-PONTY, M. (1993) *Fenomenología de la percepción*. 1975. Barcelona: Planeta-Agostini.
- MEZZADRA, S. (2005) *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- MIANO, M. (2010) "Entre lo local y lo global. Los muxe en el siglo XXI". XIV *Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: congreso internacional*. REY E. E. y CALVO P. (Eds.). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, Centro Interdisciplinario de Estudios Americanistas Gumersindo Busto; Consejo Español de Estudios Iberoamericanos, 2447-2464.
- _____ (2002) *Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec*. México: Conacult, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- _____ (2001) "Género y homosexualidad entre los Zapotecos del Istmo de Tehuantepec: El Caso de los Muxe". IV *Congreso Chileno de Antropología*. Santiago de Chile: Colegio de Antropólogos de Chile A. G.
- MILLOT, C. (1984) *Exsexo: Ensayo sobre el transexualismo*. Buenos Aires: Catálogos Paradiso.
- MOGROVEJO, N. (2011) "Lo Queer en América Latina ¿Lucha identitaria, posidentitaria, asimilacionista o neocolonial?". *Cartografías queer: sexualidades + activismo LGTB en América Latina*. BALDERSTON, D., MATUTE, A., (Comp.). Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 231-249.
- MOHANTY, Ch. (1991) "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". *Third World Women and the Politics of Feminism*. MOHANTY, Ch., RUSSO, A., TORRES, L. (Eds). Bloomington: Indiana University Press, 51-80.
- MORAGA CH. (1988) "La Güera". *Este puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en Los Estados Unidos*. MORAGA CH., CASTILLO, A., (Eds.) San Francisco: Ism Press, 19-31.

- MOROKVASIC, M. (2003) "Transnational Mobility and Gender: a View from Post-wall Europe". *Crossing Borders and Shifting Boundaries. Vol. I: Gender on the Move*. MOROKVASIC-MUELLER M., UMUT E., and SHINOZAKI K. (Eds.), Opladen: Leske + Bude, 101-136.
- _____ (1984) "Birds of Passage are Also Women". *International Migration Review* (18), 886-907.
- MUÑOZ, J. E. (1999) *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- NANDA, S. (1999) *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*. 1989. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- NEGRON-MUNTANER (1999) "When I was a Puerto Rican Lesbian: Meditations on «Brincando el charco: Portrait of a Puerto Rican»". *GLQ: A Journal of Feminist Geography* (5.4), 511-26.
- NIETO, J.A. (2008) *Transexualidad, intersexualidad y dualidad de género*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- _____ (2003) *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Madrid: Talasa Ediciones.
- NUSSBAUM, M. (1999) "The Professor of Parody". *The New Republic Online* [en línea]. Disponible en: <http://www.tnr.com/index.mhtml> [Consultado el 12 de enero de 2017].
- OCHOA, M. (2011a) "Díspora queer: la mirada hemisférica y los estudios queer latinoamericanos". *Cartografías queer. Sexualidades + activismo en América Latina*. BALDERSTON, D., MATUTE CASTRO A., (Comp.). Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 251-257.
- _____ (2011b) "Pasarelas y «perolones»: mediaciones transformistas en la Avenida Libertador de Caracas". *Iconos* (39), 123-142.

- _____ (2010) "Latina/o Transpopulations". *Latina/o Sexualities: Probing Powers, Passions, Practices, and Policies*. ASENCIO M. (Ed.). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 230–242.
- OEA. ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS (2007) *Definición y categorización de pandillas. Anexo VI. Informe Honduras*. Washington DC: Secretaria General de la OEA, Departamento de Seguridad Pública.
- OPS. ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD (2011) *Por la salud de las personas trans: Elementos para el desarrollo de la atención integral de personas trans y sus comunidades en Latinoamérica y el Caribe* [en línea]. Disponible en: <https://www.paho.org/arg/images/gallery/Blueprint%20Trans%20Español.pdf> [Consultado el 20 de noviembre 2017].
- OSBORNE, R. (2012) *La situación social de la población migrante latinoamericana TLGB en España desde un enfoque de género y de derechos humanos*. Santo Domingo: ONU Mujeres.
- OSO, L. (2008) "Migración, género y hogares transnacionales". *La migración en la sociedad española: Una radiografía multidisciplinar*. GARCÍA ROCA J., y LACOMBA J., (Coords.). Barcelona: Bellaterra, 561-586.
- PARMAR, P (2012) "Feminismo negro: la política como articulación". *Feminismos negros. Una antología*. JABARDO M. (Ed.). Madrid: Traficantes de Sueños, 245-267.
- PIKE, K. Y PIKE, E. (1991) *El análisis gramatical*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- PONS, A., y GAROSI, E. (2016) "Trans". *Conceptos clave en los estudios del género*. ALCÁNTARA, E. y MORENO, H. (Coords.). México: PUEG-UNAM. 307-325.
- PRECIADO, P.B. (2011) *Manifiesto contrasexual*. Traducción de Díaz J. y Meloni C. Barcelona: Anagrama.
- _____ (2009) "Transfeminismo y micropolíticas del género en la era farmacopornográfica". *Artecontexto* (21), 24-26

- _____ (2008) *Testo Yonki*. Madrid: Espasa Calpe.
- _____ (2003) "Multitudes *queer*. Notas para una política de los «anormales»". *Revista Multitudes* (12), 157-166.
- PRIEUR, A. (1998) *Mema's House, Mexico City on Transvestites, Queens and Machos*. Chicago: University of Chicago Press.
- PRINCE, V. (1976) *Understanding Cross Dressing*. Los Ángeles: Chevalier Publications.
- PROSSER J, (2006) "Judith Butler: Queer Feminism, Transgender, and the Transubstantiation of Sex". *The Transgender Studies Reader*. STRYKER S., WHITTLE S. (Eds.). New York: Routledge, 257-300.
- _____ (1998) *Second Skins: the Body Narratives of Transsexuality*. New York: Columbia University Press.
- PUAR, J., K. (2007) *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press.
- RAVECCA, P. (2010) "Marxismo, estudios poscoloniales y teoría queer hoy: economías de la violencia conceptual y horizontes más allá del apartheid. Una reflexión epistemológico-política". Ponencia en *III Seminario Académico de Género y Diversidad Sexual del Uruguay*, septiembre de 2010 en Montevideo: Área Académica Queer.
- RAYMOND, J. (1979) *The Transsexual Empire. The Making of the She-Male*. New York: Teachers College Press.
- RICH, A. (1985) "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana". *Nosotras que nos queremos tanto. Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid* (3), 6-34.
- RIDDELL, C. (2006) "Divided Sisterhood. A Critical Review of Janice Raymond's *The Transsexual Empire*". *The Transgender Studies Reader*. STRYKER S., WHITTLE S., (Eds.). New York: Routledge, 144-158
- RODRÍGUEZ J.M (2003) *Queer Latinidad: Identity Practices, Discursive Spaces*. New York and London: New York University Press

- ROMERO, C. (2006) *Articulaciones identitarias: prácticas y representaciones de género y «raza» /etnicidad en «mujeres inmigrantes» en el barrio de Embajadores (Madrid)*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Facultad CC. Políticas y Sociología.
- RUBIN, G. (1996) "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo". *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Marta Lamas (Comp.). México: PUEG-UNAM, 35–98.
- SABSAY, L. (2014) "Políticas queer, ciudadanías sexuales y decolonización". *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*. FALCONÍ D., CASTELLANOS S., y VITERI M. (Eds.). Barcelona/Madrid: Egales, 45-60.
- SAID, E.W. (2002) *Orientalismo*. Traducción de María Luisa Fuentes. Barcelona: Nuevas Ediciones de Bolsillo.
- SÁNCHEZ-EPPLER, B., & PATTON, C. (2000) *Queer Diasporas*. Durham: Duke University Press.
- SANCHIZ OCHOA, P. & CANTÓN DELGADO, M. (1995) "Acceso y adaptación al campo". *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. AGUIRRE BAZTÁN, A. (Ed.). Barcelona: Marcombo, 128-134.
- SANDOVAL CH. (2004) "Nuevas ciencias Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos". *Otras Inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños, 81-106.
- SANMARTÍN, R. (2000) "La entrevista en el trabajo de campo". *Revista de Antropología Social* (9), 105-126.
- SASSEN, S. (2004) "Formación de los condicionantes económicos para las migraciones internacionales". *Debate* (63), 63-88.
- _____ (2003) *Contrageografías de la globalización, género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de sueños.
- SAVENIJE, W, (2009) *Maras y Barras. Pandillas y violencia juvenil en los barrios marginales de Centroamérica*. El Salvador: FLACSO, Universiteit Utrecht.

- _____ (2007) "Las pandillas transnacionales o «maras»": violencia urbana en Centroamérica". *Foro Internacional* XLVII [en línea]. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59911150007>> [Consultado el 31 de marzo de 2018]
- SCOTT, J. (1992) "Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista". *Debate Feminista* (3.5), 87-107.
- SEDGWICK E.K (1991) *Epistemology of the Closet*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- _____ (1985) *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press.
- SERRANO J. F, VITERI, M. A., y VIDAL-ORTIZ S. (2014) "Resignificaciones, prácticas y políticas queer en América Latina: otra agenda de cambio social". *Nómadas* [en línea] (41), 185-201. Disponible en: <<http://projecteuclid.redalyc.org/articulo.oa?id=105133774012>> [Consultado el 28 de septiembre de 2016].
- SIN FRONTERAS I.A. P (2013) *La ruta del encierro: Situación de las personas en detención en estaciones migratorias y estancias provisionales*. México: Sin Fronteras I. A. P.
- SINFIELD, A. (2000). "Diaspora and Hybridity. Queer Identity and the Ethnicity Model". MIRZOEFF N. (Ed.) *Diaspora and Visual Culture. Representing African and Jews*. London: Routledge. 95-114.
- SOLEY-BELTRÁN, P. (2014) "Transexualidad y Transgénero: una perspectiva bioética". *Revista de Bioética y Derecho* (30), 21-39.
- _____ (2009) *Transexualidad y la Matriz Heterosexual: un estudio crítico de Judith Butler*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- _____ (2005) "In-transit: la transexualidad como migración de género. Género y Migraciones". *Asparkia. Investigació Feminista* (15), 207-232.
- SPIVAK, G.C. (2008) "More Thoughts on Cultural Translation" [en línea] EIPCP. Disponible en: http://translate.eipcp.net/transversal/0608/spivak/en/#_ftn3#_ftn3. [Consultado el 9 de enero de 2016].

- STOLLER, R. J. (1968) *Sex and Gender. The Development of Masculinity and Femininity*. vol. 1 y 2. London: Karnac Books.
- STONE, S. (1993) *The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto*. Austin-Texas: Department of Radio, Television and Film, the University of Texas at Austin.
- STRYKER S., y WHITTLE S. (Eds.). (2006) *The Transgender Studies Reader*. New York: Routledge.
- SUÁREZ, L. (2008) "Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales". *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. SUÁREZ L. y HERNÁNDEZ, A. (Eds.). Madrid: Ediciones Cátedra, 24-68.
- TURNER, B. (1994) "Avances recientes en la teoría del cuerpo". *Revista española de investigaciones sociológicas* (68), 11-40.
- U.S. EMBASSY TEGUCIGALPA (2016) *Informe Internacional sobre la Libertad Religiosa* [en línea]. Disponible en: <https://hn.usembassy.gov/es/honduras-2016-informe-internacional-sobre-la-libertad-religiosa/> [Consultado el 6 de julio del 2017].
- VIDAL-ORTIZ, S. (2014) "Corporalidades Trans: algunas representaciones de placer y violencia en América Latina". *Interdisciplina* (2.3), 109-133.
- _____ (2013) "Más allá de la nación: la sexualidad y el género como ejes centrales de migración". *Maguaré* (27.1), 195-213.
- _____ (2004) "On Being a White Person of Color: Using Autoethnography to Understand Puerto Ricans' Racialization". *Qualitative Sociology* (27. 2), 179-203.
- VIGARELLO, G. (1982) "Histoires des corps: entretien avec Michel de Certeau". *Historia y Grafía* [en línea] Julio-Diciembre de 1997. Traducción: Alejandro Pescador. *Esprit*, (1982.2) 179-90. Disponible en: <http://estafeta-gabrielpulecio.blogspot.com/2010/07/michel-de-certeau-historias-de-cuerpos.html> [Consultado el 9 de junio del 2017].

- VITERI, M. (2014) "Negociando la vida: migración ecuatoriana y sexualidades en NYC". *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*. FALCONÍ, D., CASTELLANOS, S., y VITERI, A. (Eds.). Barcelona/Madrid: Egales, 267-285.
- _____, SERRANO J. F, y VIDAL-ORTIZ S. (2011) "¿Cómo se piensa lo “queer” en América Latina? Presentación del Dossier". *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* (39), 47-60.
- _____. (2009) "Cuando lo queer sí da: género y sexualidad en Guayaquil". *Ecuador Debate – CAAP* (78), 61-66.
- _____. (2008) "Queer no me da: Traduciendo fronteras sexuales y raciales en San Salvador y Washington D.D". *Estudios sobre Sexualidad en América Latina*. ARAUJO, K., PRIETO, M., (Eds.). Ecuador: Flacso, Sede Ecuador-Ministerio de Cultura, 91-109.
- WACQUANT, L. (2012) "Desentrañando el habitus". *Astrolabio. Nueva época* (9), 175-182.
- WARNER. M. (1993) *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- WEST, C. y ZIMMERMAN D.H. (1987) "Doing Gender". *Gender and Society* (1.2), 125-151.
- WHITTLE, S, (1996) "Gender Fucking or Fucking Gender? Current Cultural Contributions to Theories of Gender Blending". *Blending Genders. Social Aspects of Cross-dressign and Sex-changing*. EKINS R. y KING D. (Comps.) Londres y Nueva York: Routledge, 196-214.
- WITTIG, M, (2006) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. 1980. Madrid: Egales.
- YUVAL-DAVIS N (2006) "Intersectionality and Feminist Politics". *European Journal of Women's Studies* (13.3), 193-209.
- _____, ANTHIAS, F. (1992) *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-racist Struggle*. Londres: Routledge.

(1983) "Contextualizing Feminism: Gender, Ethnic and Class Divisions". *Feminist Review* (15), 62-75.

Recursos online:

ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS REFUGIADOS

(2001a) *Solicitantes de Asilo* [en línea] Disponible en: <http://www.acnur.org/t3/a-quien-ayuda/solicitantes-de-asilo/> [Consultado el 15 de diciembre de 2017]

_____ (2001b) *Quién es un Refugiado* [en línea] Disponible en: <http://www.acnur.org/t3/a-quien-ayuda/refugiados/quien-es-un-refugiado/> [Consultado el 15 de diciembre de 2017]

IN SIGHT CRIME (2017) *Homicide Rates in Latin America and Caribbean* [en línea]

Ver más en <https://es.insightcrime.org/noticias/analisis/balance-de-insight-crime-sobre-homicidios-en-latinoamerica-en-2017/> [Consultado el 2 de marzo de 2018]

INSTITUTO NACIONAL DE GEOGRAFIA (2015) *Número de habitantes.*

Chiapas. Cuentame INEGI [en línea] Disponible en: <http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/chis/poblacion/> [Consultado el 2 de noviembre de 2016]

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES (2019) *Boletín*

Informativo febrero 2019 [en línea] Ver más en: <http://mexico.iom.int/boletines> [Consultado el 1 de mayo de 2019].

_____ (2014) *Hechos y cifras* [en línea] Ver más en: <http://oim.org.mx/hechos-y-cifras-2/> [Consultado el 1 de enero de 2016]

TRANS RESPETO VERSUS TRANSFOBIA (2018) *Actualización TMM Día de la*

Memoria Trans 2018 [en línea] Disponible en: <https://transrespect.org/es/tmm-update-trans-day-of-remembrance-2018/> [Consultado el 3 de diciembre de 2018]

_____ (2017) *Actualización TMM Día de la Memoria Trans 2017* [en línea] Disponible en: <https://transrespect.org/es/tmm-update-trans-day-remembrance-2017/> [Consultado el 1 de diciembre de 2017]

Noticias online:

ARAUJO D. (2013) "Honduras: hacen pública existencia de iglesia LGBT". *Buendiarío.com*. [en línea] 12 de agosto de 2013. Disponible en: www.buendiarío.com/honduras-hacen-publica-existencia-de-iglesia-lgbt/ [Consultado el 14 de abril de 2017]

ARIAS G. (2015) "Así funcionan las pandillas en El Salvador". *La nación* [en línea] 8 de agosto de 2015. Disponible en: <https://www.nacion.com/el-mundo/politica/asi-funcionan-las-pandillas-en-elsalvador/MOKLTQVST5GORALFVU3V6E6ZWM/story/> [Consultado el 16 de marzo de 2018]

BLANCO J.M (2018) "La prostitución en el centro de Tapachula, acaba con la zona de tolerancia". *Quedratrin Chiapas* [en línea] 9 de julio de 2018. Disponible en: <https://chiapas.quadratin.com.mx/principal/la-prostitucion-en-el-centro-de-tapachula-acaba-con-la-zona-de-tolerancia/> [Consultado el 3 de agosto de 2018]

EL ORBE (2018) "Sujetos golpean y matan a homosexual". *El Orbe* [en línea] 28 de mayo de 2018. Disponible en: <https://elorbe.com/rojas/2018/05/28/sujetos-golpean-y-matan-a-homosexual.html> [Consultado el 28 de mayo de 2018]

PÉREZ V. "Hablamos con los devotos de la Santa Muerte: aquellos que rezan a la muerte en sí misma". *Gizmodo* [en línea] 31 de octubre de 2017. Disponible en: <https://es.gizmodo.com/hablamos-con-los-devotos-de-la-santa-muerte-aquellos-q-1819999526> [Consultado el 5 de febrero de 2018]

VOCESFEMINISTAS (2017) "Más de 3.000 mujeres obligadas a prostituirse en Tapachula" [en línea] *Vocesfeministas.com* 15 de noviembre de 2017. Disponible en: <https://vocesfeministas.com/2017/11/15/mas-3-000-mujeres-obligadas-prostituirse-tapachula-medicos-del-mundo-c/> [Consultado el 1 de marzo de 2018]

Legislación online:

ESTADOS AMERICANOS. Convención Americana de los Derechos Humanos o Pacto de San José de Costa Rica, 1969. *Conferencia Especializada Interamericana de Derechos Humanos*, 22 de noviembre de 1969.

ESTADOS UNIDOS DE AMERICA. Ley de Reforma de Inmigración Ilegal y Responsabilidad del Inmigrante, 1996. *Reglamento de la Ley de Migración*, 22 de agosto de 1996.

LEGISLACIÓN INTERNACIONAL. Los Principios de Yogyakarta sobre la Aplicación de la Legislación Internacional de Derechos Humanos a las cuestiones de Orientación sexual e Identidad de Género, 2007. *Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas*, 26 de marzo de 2007.

MÉXICO. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917. *Diario Oficial de la Federación*, 27 de agosto de 1918.

MÉXICO. Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, 2014. *Diario Oficial de la Federación*, 20 de marzo de 2014.

MÉXICO. Ley General para Prevenir, Sancionar y Erradicar los Delitos en Materia de Trata de Personas y para la Protección y Asistencia a las Víctimas de estos Delitos, 2018. *Diario Oficial de la Federación*, 19 de enero de 2018.

MÉXICO. Ley para Prevenir y Sancionar la Trata de Personas, 2007. *Diario Oficial de la Federación*, 27 de noviembre de 2007.

MÉXICO. Reglamento de la Ley de Migración, 2014. *Diario Oficial de la Federación*, 23 de mayo de 2014.

NACIONES UNIDAS. Declaración Universal de Derechos Humanos, 1948. *Resolución 217 (III) de la Asamblea General*, 10 diciembre de 1948.

ANEXO 1:

Diseño-guión orientativo entrevistas en profundidad a personas «trans»

Los dos diseños de guión que se muestran a continuación para enfocar las preguntas de las entrevistas en profundidad, contemplan los ejes transversales de la investigación en relación a los objetivos iniciales. No obstante, todas y cada una de las entrevistas que se realizaron fueron adaptadas y contextualizadas en función de las circunstancias de las personas y/o instituciones particulares a entrevistar.

Nombre: _____ **Género:** _____ **Edad:** _____

Nacionalidad: _____ **Punto de ingreso a territorio mexicano** _____

Tiempo de estancia en México _____

-Otros:

-Situación del proceso de tránsito/integración:

1. Eje 1: En referencia a los procesos de tránsito/integración:

- ¿Cuándo saliste de tu país de origen?
 - ¿Qué te hizo decidirte dejar tu país?
 - ¿Viajabas solx o con otras personas? ¿Quiénes?
- ¿En qué transporte viajaste? ¿Cómo fue el viaje?
- ¿Tuviste algún problema que quieras compartir durante el viaje?
- ¿Pasaste por alguna situación durante el tránsito que te llevara a ocultar, o por el contrario, mostrar tu cuerpo? ¿Por qué?
- Tuviste que hacer algo/dar algo con lo que no te sintieras del todo cómodo, o que no hubieras hecho en otras circunstancias?
- ¿Tuviste algún problema concreto por venir de otro país? ¿Cómo lo enfrentaste?
- En general, ¿cómo te sentiste en el camino migratorio?
 - ¿Qué sentimientos o pensamientos eran frecuentes o comunes durante el viaje?
- ¿Por qué decidiste quedarte en esta comunidad?
 - ¿Cómo describirías Tapachula según tu experiencia?
- ¿Has construido relaciones de amistad con las personas de tu comunidad (vecinxs, comerciantes, otrxs etc.)?
- ¿Has tenido algún conflicto/enfrentamiento desde que llegaste a la comunidad?
- ¿Cómo te llaman cuando se dirigen a ti?
- Alguna vez se han dirigido a ti de manera negativa ¿Cuál es el insulto más hiriente para ti?

- ¿Hay algún espacio/lugar en Tapachula en el que te sientas más vulnerable o no estés del todo cómodo? ¿por qué? ¿Cómo lo enfrentas?
- ¿A qué te dedicas? ¿Desempeñas algún tipo de trabajo remunerado?
- ¿Cómo lo describirías?
- ¿Cómo es un día normal en tu vida desde que te levantas aquí en Tapachula?
- ¿cuál es el momento y lugar en que te sientes más cómodo? ¿Por qué?
- ¿Siempre te vistes así? ¿De qué depende las prendas que elijas?
- ¿Te encuentras realizando o ya has realizado algún trámite administrativo relacionado con tu estatus migratorio y/o Visa humanitaria/Refugio etc.)? ¿Qué te pidieron? (demostrar, adjuntar, narrar).
- ¿Cómo fue el proceso? ¿Y qué dificultades enfrentaste?

2. Eje 2: Cuerpos

- ¿Cómo describirías tu cuerpo? ¿Te identificas con tu cuerpo? ¿Cuál es la importancia de tu cuerpo para ti?
- ¿Fue en el camino migratorio un obstáculo o una fortaleza? ¿por qué?
- ¿Has desarrollado algún cambio y/o tratamiento/terapia en tu cuerpo anteriormente o durante el tránsito?
- ¿Podrías recordar algunos espacios o lugares en los que tu cuerpo fuera una amenaza para las otras personas? ¿Y alguna vez has sentido que, por el contrario, tu cuerpo es una oportunidad? ¿Por qué?

Eje 3. Diásporas-fronteras:

- ¿Cómo describirías tu hogar?
- ¿Cuántos hogares tienes?
- ¿Cuando eras pequeñx, sentías que tenías un hogar? ¿Por qué?
- ¿Si regresaras a tu casa en tu país de origen sentirías que estás regresando a tu hogar?
- ¿Qué sería para ti el hogar en estos momentos de tu vida?
- ¿Cuántas fronteras has cruzado a lo largo de tu vida? ¿Qué es para ti o cómo describirías una frontera?
- ¿Podrías identificar alguna frontera en tu cuerpo? ¿Por qué?

Diseño-guión entrevistas actores institucionales relevantes

-Institución: _____ **Cargo:** _____

Relación/competencias con la población «trans»: _____

-Otros:

Eje 1: En referencia a los procesos de tránsito/integración:

- ¿Cómo se dirige a la persona «trans» cuando la tiene que nombrar?
- ¿Por qué las personas «trans» acuden aquí? / ¿Cuáles son los motivos recurrentes?
- ¿Qué tipo de necesidades y demandas reflejan?
- ¿Cómo lo hacen solas/acompañadas?
- ¿En qué consiste el procedimiento/circuito de atención?
- ¿Cuánto tiempo llevan en México cuando acuden?
- ¿Conoce qué tipo de transporte usaron para llegar a México?
 - ¿Cómo enfrentaron el viaje?
- Conflictos aparentes por su género/nacionalidad/estatus migratorio/otros.
- ¿Por qué se quedan asentadas en esta comunidad? Razones
- ¿Considera que están integradas en la comunidad? ¿Por qué?
- ¿Qué trabajos desempeñan?
 - (Indagar sobre contextos hostiles/seguros)
 - Dinámicas relacionales
- ¿Cómo describen este trabajo/ocupación y qué tipo de dificultades enfrentan?

3. Eje 2: En Cuerpos

- ¿Cómo muestran el cuerpo cuando acuden a este recurso? Mostrar ejemplos
 - ¿Qué diferencias nota en relación al cuerpo, en los distintos encuentros que ha tenido con la persona? ¿De qué cree que dependen?
 - Percepción sobre la gestión de la corporalidad: presencia/apariencia física/tipo de vestimenta/lenguaje corporal y verbal en las diferentes visitas o encuentros.
- ¿Han realizado algún cambio en el cuerpo, o conoce si han hecho uso de algún tratamiento/terapia u otros para modificar el cuerpo?

Eje 3. Diásporas-fronteras:

- ¿Hacen alusión alguna vez a su hogar/hogares en el pasado? ¿En qué sentido?
- ¿Qué tipo de descripciones hacen del pasado en su lugar de origen?
- ¿Han hecho mención o descripción de tener un hogar en México?
- ¿Cómo cree que proyectan el hogar en el futuro cuando hablan de sus expectativas?
- ¿Alguna vez han hecho alusión directa o indirecta a las fronteras en sus discursos? ¿En qué sentido?

